



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Die Vereinbarkeit von Schwangerschaftsabbrüchen mit
der Gleichwertigkeit aller Menschenleben – Alternativen
zu Peter Singer“

verfasst von / submitted by
Eleonore Bauer, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2021 / Vienna, 2021

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 641

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Ethik für Schule und Beruf

Betreut von / Supervisor:

Dr. Martin Huth

Plagiatserklärung

"Hiermit erkläre ich, die vorgelegte Arbeit selbständig verfasst und ausschließlich die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt zu haben. Alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommenen Textpassagen und Gedankengänge sind durch genaue Angabe der Quelle in Form von Anmerkungen bzw. In-Text-Zitationen ausgewiesen. Dies gilt auch für Quellen aus dem Internet, bei denen zusätzlich URL und Zugriffsdatum angeführt sind. Mir ist bekannt, dass jeder Fall von Plagiat zur Nicht-Bewertung der gesamten Lehrveranstaltung führt und der Studienprogrammleitung gemeldet werden muss. Ferner versichere ich, diese Arbeit nicht bereits andernorts zur Beurteilung vorgelegt zu haben."

Wien, am 16.09.2021

Inhalt

1. Einleitung.....	5
1.1. Definition und Kennzahlen.....	9
1.2. Der Kern der philosophischen Debatte.....	12
1.3. Problemaufriss: Peter Singers Position zum Schwangerschaftsabbruch.....	15
1.3.1. Grundlagen von Peter Singers Ethik: Präferenzen und Fähigkeiten.....	16
1.3.2. Der moralische Status des Embryos	21
1.3.3. Weitere Konsequenzen: Nicht alle Menschenleben sind gleich viel wert.....	27
1.4. Fragestellung	29
2. Alternative Theorien	30
2.1. Norbert Hoerster und das Überlebensinteresse	30
2.2. Judith Jarvis Thomson und die Gedankenexperimente	36
2.3. Konsequenzen für den Schwangerschaftsabbruch aus tierethischen Überlegungen bei Cheryl Abbate	47
3. Einschub: Klärung der verwendeten empirischen Grundbegriffe.....	56
3.1. Embryonale Entwicklung, Schmerzempfinden und Bewusstsein beim Fötus	57
3.2. Tiere: Sensitivität und Schmerzempfinden, Bewusstsein und Selbstbewusstsein	61
4. Reflexionen.....	63
4.1. Gleichwertigkeit aller Menschenleben ab der Geburt.....	64
4.2. Gleichwertigkeit im Reich der Rechte.....	66
4.3. Sensitivität als Grundlage für Gleichwertigkeit	69
4.4. Zurück zu Peter Singer	73
5. Diskussion.....	78
Abstract	83
Literaturverzeichnis.....	84

1. Einleitung

Wie schon im Titel ersichtlich, behandelt diese Arbeit nicht nur ein sensibles Thema, sondern gleich zwei, beziehungsweise kombiniert sie miteinander: Einerseits Schwangerschaftsabbrüche und andererseits die Theorie Peter Singers. Ich möchte darum im Folgenden zuerst umreißen, warum diese beiden Themen als sensibel eingestuft werden können und dann klären, welche Aspekte der Diskussion in dieser Arbeit zu erwarten sind und welche nicht. Schließlich möchte ich auch die Gründe für die Auswahl des Themas und die Auseinandersetzung mit Singer offenlegen, um Missverständnisse zu vermeiden und das Ziel der Arbeit möglichst klar zu machen.

Warum gilt das Thema Schwangerschaftsabbruch als heikel und schwierig? Ein sicherlich wichtiger Grund dafür ist, dass in die Diskussion neben der zentralen Frage über den moralischen Status des Embryos¹ noch weitere fundamentale gesellschaftliche Fragen und Werte involviert sind: Wie weit sollte staatliche Regulation gehen und wo beginnt die Entscheidungsfreiheit jedes*r Einzelnen? Was ist die Stellung der Frau? Wie weit kann Geschlechtergerechtigkeit gehen? Wie stehen religiöse Urteile zu anderen Wertvorstellungen? Wie geht der Staat mit schutzlosen Wesen um (Budde, 2015, S. 1 ff.)? Damit geht die Gefahr einher, dass sowohl Befürworter*innen als auch Gegner*innen der Legalisierung des Schwangerschaftsabbruches sich leicht einer sehr heftigen Kritik ausgesetzt sehen können: Spricht sich jemand gegen die Möglichkeit von Schwangerschaftsabbrüchen aus, kann ihm*ihr schnell einmal vorgeworfen werden, rückständig und frauenfeindlich eingestellt zu sein, nimmt jemand die entgegengesetzte Position ein, muss er*sie sich eventuell anhören, den Mord an schutzlosen Menschen zu propagieren.

Eng verknüpft mit dieser oft vorschnellen Einordnung in Extrempositionen ist die Beobachtung, dass die Schwierigkeit dessen, worum es bei Schwangerschaftsabbrüchen geht, oft nicht gezielt evaluiert wird und Antworten aus unscharfen, prinzipiellen Überzeugungen aus anderen Bereichen abgeleitet werden. Auch wenn diese natürlich ebenfalls einen wichtigen Platz in der persönlichen Einstellung zu jedem speziellen Thema haben müssen, kann es ungenügend oder oberflächlich sein, sich ausschließlich auf solch allgemeine, politische oder moralische Zuordnungen zu berufen und die einzigartige Konstellation, die in der Frage des Schwangerschaftsabbruches gegeben ist, unberücksichtigt zu lassen (Greasley, 2017, S. 1 ff.).

¹ In der Medizin wird ein „Keimling“ bis zum Ende des 3. Monats als Embryo, ab dann bis zur Geburt als Fötus bezeichnet (Reuter, 2004, S. 584). Im Folgenden wird primär der Begriff Embryo verwendet werden; wenn es explizit um spätere Phasen der Schwangerschaft geht, wird der Begriff Fötus gebraucht, jedoch nicht in exakter Beachtung der 3 Monate.

Beispielsweise wäre es für eine ernsthafte Diskussion wenig zielführend, sich einzig mit dem Hinweis darauf, man sei für eine Gleichstellung von Mann und Frau, für uneingeschränkte Möglichkeiten zum Schwangerschaftsabbruch auszusprechen. Vor allem gelingt es auf diese Weise sicher nicht, die durchaus gegensätzlichen Fronten, die in der Öffentlichkeit oft vorzufinden sind, einander anzunähern oder zumindest in einen sinnvollen Dialog treten zu lassen.

Eine weitere die Diskussion zumindest nicht erleichternde Tatsache ist die, dass von den direkt involvierten Menschen, also Frauen und Embryonen, nur die eine Gruppe ihre Interessen vertreten kann. McMahan (2002) schreibt dazu:

(...) I do not believe the debate should end until we have the kind of intellectual and moral certainty about abortion that we have about slavery. It is important to notice that the ostensible victims of abortion—fetuses—are not parties to the debate, while of those who *are* involved in it, the only ones who have a significant personal interest or stake in the outcome are those who would benefit from the practice. There is therefore a danger that abortion could triumph in the political arena simply because it is favored by self-interest and opposed only by ideals. We should therefore be wary of the possibility of abortion becoming an unreflective practice, like meat eating, simply because it serves the interests of those who have the power to determine whether it is practiced. The arguments in the public debate that focus narrowly, and implausibly, on “choice” reveal a tendency to try to convert abortion from a question of ethics into a question of interests (McMahan, 2002, S. 8, Herv.i.O.).

Schließlich weist Kaminsky (1998, S. 16 ff.) darauf hin, dass nicht nur die philosophische Debatte – zumindest idealerweise – die Verwendung technischer Möglichkeiten und die Gesetzgebung begleitet, sondern dass es auch durchaus eine Wirkung in die andere Richtung gibt: Sowohl technische Möglichkeiten als auch die soziale Praxis entlang der gesetzlichen Vorgaben beeinflussen die Wahrnehmung und Lösung ethischer Probleme. Damit fußt auch die philosophische Diskussion immer schon auf gesellschaftlich verankerten Vorannahmen. Im Fall des Schwangerschaftsabbruches wären aktuelle technische Möglichkeiten, die dessen Einschätzung mitbestimmen können, einerseits Methoden des Schwangerschaftsabbruches oder auch intensivmedizinische Unterstützung extrem frühgeborener Babys, die einen Vergleich zwischen dem Umgang mit gleichalten Föten bei Spätabtreibungen und Frühgeburten nahelegen (Graumann, 2010).

Peter Singer ist jemand, der solche Vorannahmen und wenig hinterfragte Grundüberzeugungen explizit in Frage stellen möchte. Er tut dies auf eine sehr polarisierende, direkte Art und Weise, sodass seine Aussagen nicht nur als philosophische Herausforderung, sondern immer wieder auch als Bedrohung wahrgenommen werden (Kuhse, 2005). Laut Nogradi-Häcker (1994, S. 46 ff.) liegt die teils vehemente Ablehnung nicht nur seiner Theorie, sondern auch seiner ganzen

Person, zum Teil daran, dass Singer seine phasenweise kontraintuitiven und radikalen Thesen und Forderungen sehr stringent, kohärent und logisch überzeugend präsentiert, sodass es nicht immer leicht ist, eine gut begründete Gegenposition zu finden, obgleich man sich dazu herausgefordert fühlt. Dennoch gibt es viele fundierte und berechtigte Kritikpunkte, die sowohl inhaltliche Unstimmigkeiten als auch den (sprachlichen) Umgang mit Randgruppen der menschlichen Gesellschaft wie zum Beispiel behinderten Menschen betreffen. Als Beispiele für problematische Aspekte der Ethik Singers, die oft kritisiert werden, kann man die einseitige Fokussierung auf die Folgen einer Handlung, das Problem des geforderten neutralen Beobachterstandpunktes oder seinen Personenbegriff, der ausschließlich auf den aktuell vorhandenen Eigenschaften der Rationalität und des Selbstbewusstseins gründet, nennen (Schlegel, 2007).

Was Singer jedoch tatsächlich ohne weiteres gelingt, ist sein Anliegen, wenig bis gar nicht reflektierte ethisch-moralische Grundannahmen und Wertvorstellungen seiner Leser*innen zu hinterfragen und zu provozieren (Schaler, 2009). Das ist im Wesentlichen auch seine Rolle in dieser Arbeit: Im Problemaufriss (1.3.) möchte ich die von Singer angeprangerte Schwierigkeit, gleichzeitig die Legalisierung von Schwangerschaftsabbrüchen und die Gleichwertigkeit aller Menschenleben zu verteidigen, vorstellen und zur Fragestellung meiner Arbeit überleiten, die folgendermaßen lauten soll:

- Wie lösen ethische Theorien die sich im Anschluss an Peter Singers Arbeiten ergebende Problematik, dass die Gleichwertigkeit aller Menschenleben in Widerspruch zu der moralischen Legitimität von Abtreibungen steht, ohne das Recht auf Abtreibung aufzugeben?

Damit dies unverfälscht gelingt, werde ich weite Teile seiner praktischen Ethik zumindest übersichtsmäßig darstellen. Dass ich Singer also viel Raum in meiner Arbeit gebe, liegt nicht daran, dass ich seine oft problematischen Annahmen und Aussagen allesamt richtig oder gut fände, sondern viel eher daran, dass sie für mich tatsächlich eine Problemstellung bedeuten. Anhand seiner Erörterungen wird meiner Meinung nach sehr nachdrücklich klar, dass es hier eine deutliche Spannung gibt. Anstelle der von Singer vorgeschlagenen Auflösung dieser Spannung durch Aufgabe der Idee, dass alle Menschenleben gleich wertvoll sind, möchte ich mich auf die Suche nach anderen Ansätzen machen, die Schwangerschaftsabbrüche und die Gleichwertigkeit aller Menschenleben miteinander vereinen können, beziehungsweise Versuche darstellen, mit dieser Spannung umzugehen. Im Zuge der Beschäftigung mit diesen anderen Theorien werden sich auch Erkenntnisse ergeben, welche direkt aus dem Thema heraus

eine kritische Reflexion einzelner Teile der Theorie Singers erlauben werden. Hingegen wird meine Masterarbeit keine komplette Auflistung aller möglichen Kritik an Singers Aussagen enthalten.

Ebenso wenig möchte ich in Bezug auf Schwangerschaftsabbrüche in die pro-contra-Diskussion einsteigen. Ich werde im folgenden Kapitel (1.1.) erklären, was unter Schwangerschaftsabbrüchen zu verstehen ist und wie die weltweite rechtliche und praktische Situation aussieht; danach folgt ein kurzer Überblick über die wichtigsten Argumente innerhalb der philosophischen Debatte um die moralische Bewertung von Schwangerschaftsabbrüchen (1.2.). In der Fragestellung (1.4.) jedoch geht es nur indirekt um die Bewertung von Schwangerschaftsabbrüchen und hauptsächlich, wie schon erwähnt, um die Vereinbarkeit dieser Praxis mit der Gleichwertigkeit aller Menschenleben. Dadurch möchte ich einen Aspekt der vielschichtigen Debatte um die ethische Beurteilung von Abtreibungen bearbeiten, was nicht mit einer umfassenden Bewertung derselben verwechselt werden sollte.

Die drei ausgewählten Theorien, die aufzeigen sollen, wie andere Möglichkeiten aussehen, mit der in der Fragestellung formulierten Schwierigkeit umzugehen, werden in Kapitel 2 vorgestellt. Jede der drei Theorien lässt sich an je ein oder zwei Punkten besonders gut an Singer anknüpfen: bei Norbert Hoerster sind es der Interessen – und Personenbegriff, bei Judith Thomson das Recht auf Leben und bei Cheryl Abbate die Stellung des Kriteriums der Sensitivität. Allen dreien ist gemeinsam, dass sie, im Gegensatz zu Singers Theorie, nicht utilitaristisch sind, aber dennoch eine wichtige Voraussetzung erfüllen, um, wenn schon nicht direkt vergleichbar zu sein, doch eine neue Perspektive auf Annahmen und Konsequenzen der Singer'schen Theorie zu bieten. Diese Voraussetzung ist, dass sie Singers Anspruch an seine eigene praktische Ethik, möglichst voraussetzungsarm zu sein und vor allem keine komplizierten metaphysischen Konstruktionen zu enthalten (Singer, 2013, S. 44), genügen – wobei natürlich kaum eine Theorie insofern komplett neutral ist, dass sie all ihre Vorannahmen explizit darlegen würde. Obwohl in der Fragestellung keinerlei Bezug zu tierethischen Aspekten zu finden ist, wird diese Thematik trotzdem phasenweise eine Rolle spielen. Der Grund dafür ist, dass aus der Ethik Singers das Bemühen um speziesübergreifende Konsistenz nicht wegzudenken ist. Bei Hoerster findet sich dieses, wenn auch weit weniger zentral, wieder, bei Thomson spielen tierethische Aspekte keine Rolle. Mit Abbate jedoch wird eine Theorie über Schwangerschaftsabbrüche präsentiert, die sogar ursprünglich aus der Beschäftigung mit Tierrechten entstanden ist. Fragen der Tierethik werden in dieser Arbeit demnach nur insoweit erläutert, als sie über die Argumentationsform der ‚marginal cases‘ Auswirkungen auf

zwischenmenschliche moralische Forderungen, insbesondere die Thematik des Schwangerschaftsabbruches, haben. Die grundsätzliche Argumentationsform der ‚marginal cases‘, derer sich auch Singer bedient, besteht darin, zu zeigen dass es keine moralisch relevante Eigenschaft gibt, die alle Menschen und nur Menschen, im Gegensatz zu Tieren, haben (Dombrowski, 2006).

Danach folgt in Kapitel 3 ein kurzer Einschub, in dem diejenigen empirischen Begriffe aus Biologie und Medizin, die in den vorgestellten Theorien oft erwähnt und durchaus auch als Grundlagen für zentrale Ableitungen benützt werden, soweit aufgearbeitet werden, dass sie in die folgende Diskussion aufgenommen werden können, ohne Unklarheiten zu provozieren.

In Kapitel 4 schließlich wird zuerst jede einzelne Theorie auf die Fragestellung hin untersucht und geklärt, wie weit sie die beiden Ansprüche – die Legitimität des Schwangerschaftsabbruches und die Gleichwertigkeit aller Menschenleben – tatsächlich vereinbaren können, welche Aspekte dabei offen und welche Unstimmigkeiten eventuell bestehen bleiben. Danach sollen die Erkenntnisse aus der genauen Analyse der Theorien von Hoerster, Thomson und Abbate in Bezug auf das genannte Feld noch einmal auf die Ausgangsproblematik, nämlich Singers Theorie, bezogen werden. Dadurch werden deren implizite Annahmen und Besonderheiten beleuchtet, was zu einem besseren Verständnis und einer gewissen Relativierung der von Singer oft als unumgänglich präsentierten Konsequenzen führen kann.

In der Diskussion im letzten Kapitel werden die Ergebnisse noch einmal kurz und prägnant zusammengefasst und mit möglichen Anknüpfungspunkten für weitere Überlegungen verbunden.

Im nun folgenden Abschnitt soll, wie erwähnt, der Schwangerschaftsabbruch definiert und seine praktische Relevanz über die Darstellung der wichtigsten weltweiten Zahlen und Fakten überblicksmäßig erhoben werden.

1.1. Definition und Kennzahlen

Als Schwangerschaftsabbruch oder auch Abtreibung wird eine „künstlich herbeigeführte Fehlgeburt“ (Reuter, 2004, S. 5) bezeichnet. Diese kann in der frühen Schwangerschaft bis zum 63. Tag nach der letzten Monatsblutung, also der 9. Woche, durch orale Einnahme zweier Wirkstoffe – Mifepriston und Prostaglandin – veranlasst werden (Fiala, 2012). Nach entsprechenden Studien und mit der Argumentation, dass auch Spontanaborte in dieser frühen

Phase der Schwangerschaft meist zu Hause erfolgen, kann das Präparat mittlerweile auch zu Hause eingenommen werden (Fiala, 2012). Auch nach der 12. Schwangerschaftswoche kommen Mifepriston und Prostaglandin zur Anwendung, allerdings ist danach eine operative Ausschabung der Gebärmutter notwendig. Bei sogenannten Spätabtreibungen nach der 20. Schwangerschaftswoche wird der Fötus, um zu verhindern, dass er bei der medikamentös induzierten Frühgeburt lebendig auf die Welt kommt, zuvor getötet, indem eine intrakardiale Luftembolie herbeigeführt oder durch eine ebenfalls intrakardial verabreichte Kaliumchloridlösung der Herzschlag gestoppt wird. Sodann muss der tote Fötus geboren oder durch einen Kaiserschnitt geborgen werden (Salaschek, 2018).

Weltweit wurden in den Jahren 2015 – 2019 durchschnittlich jeweils 73,3 Millionen Abtreibungen durchgeführt, was auf 1000 Frauen (zwischen 15 und 49 Jahren) 39 Abtreibungen ergibt. Diese Zahl beinhaltet sowohl sichere als auch unsichere Abtreibungen (Bearak, et al., 2020). Als unsichere Abtreibungen werden von der WHO diejenigen Eingriffe mit dem Ziel eines Schwangerschaftsabbruches klassifiziert, die entweder nicht von qualifiziertem Personal, nicht mit den geeigneten, von der WHO überprüften Methoden oder an einem Ort, der nicht die medizinisch notwendigen Mindeststandards aufweist, durchgeführt werden (WHO, 2020). Derartige unsichere Eingriffe bergen hohe gesundheitliche Risiken für die betroffenen Frauen: Jährlich sind weltweit 4,7% - 13,2% der schwangerschafts- oder geburtsassoziierten mütterlichen Todesfälle auf unsichere Abtreibungspraktiken zurückzuführen (Say, et al., 2014). Insgesamt sind 45 % aller durchgeführten Schwangerschaftsabbrüche als unsicher einzustufen, wobei die allermeisten davon in Entwicklungsländern stattfinden (Ganatra, et al., 2017). Eine Konsequenz daraus ist, dass jährlich 7 Millionen Frauen stationär aufgenommen werden müssen, um die gefährlichen Komplikationen behandeln zu können (Singh & Maddow-Zimet, 2015). Gründe, warum Frauen sich solch unsicheren und gefährlichen Schwangerschaftsabbrüchen unterziehen, sind mangelnde Verfügbarkeit sicherer Schwangerschaftsabbrüche, gesetzliche Verbote der Abbrüche, Weigerung des Gesundheitspersonals, Abbrüche durchzuführen, Angst vor Stigmatisierung oder „unnecessary requirements, such as mandatory waiting periods, mandatory counselling, provision of misleading information, third-party authorization, and medically unnecessary tests that delay care“ (WHO, 2020).

Laut einem Bericht des Departments für Wirtschaft und Soziales der Vereinten Nationen (United Nations, 2014) finden sich in Entwicklungsländern tendenziell restriktivere Gesetze zum Schwangerschaftsabbruch als in Industrieländern. So war 2013 in 82% der Industrieländer

Abtreibung aus sozialen oder wirtschaftlichen Gründen erlaubt, in 71% dieser Länder war der Wunsch der Frau allein ausreichend. In Entwicklungsländern dagegen lag die erste Zahl bei 20 % und die zweite bei nur 16%. Restriktive Gesetzgebung bedeutet wiederum eine höhere Zahl an unsicher durchgeführten Schwangerschaftsabbrüchen: 2011 fanden in Ländern, in denen Abtreibungen gar nicht oder nur unter wenigen Ausnahmebedingungen erlaubt waren, 26,7 unsichere Abtreibungen pro 1000 gebärfähigen Frauen statt, während es in Ländern mit einer liberalen Gesetzgebung nur 6,1 waren. Damit geht auch eine erhöhte Müttersterblichkeit in Ländern mit gesetzlich eingeschränktem Zugang zu Schwangerschaftsabbrüchen einher (United Nations, 2014). In 190 Ländern ist ein Schwangerschaftsabbruch erlaubt, um das Leben der Mutter zu retten, in 132, um ihre Gesundheit zu schützen, in 126, um ihre psychische Gesundheit zu erhalten und in 102 Ländern, wenn die Schwangerschaft aufgrund einer Vergewaltigung oder durch Inzest entstand. Weitere Indikationen sind Missbildungen des Fötus (geltend in 102 Ländern), soziale oder wirtschaftliche Gründe (in 70 Ländern) sowie der Wunsch der Mutter (in 59 Ländern). Nur in 6 Ländern ist Abtreibung jedenfalls verboten (United Nations, 2014).

In Österreich ist ein Schwangerschaftsabbruch innerhalb der ersten 3 Monate straffrei möglich, danach nur mehr unter bestimmten Ausnahmebedingungen, zu denen neben schweren gesundheitlichen Risiken für die Mutter auch die Gefahr, das Kind könne geistig oder körperlich schwer behindert sein, zählt (RIS, 2018). Damit gehört Österreich als Vertreter der sogenannten Fristenlösung zu den Ländern mit den liberalsten Bestimmungen zum Schwangerschaftsabbruch, da, zumindest in der ersten Phase der Schwangerschaft, die Selbstbestimmung der Frau klar über jedwedes Recht des Embryos gestellt wird, indem sie ohne Angabe von Gründen die Schwangerschaft beenden darf, beziehungsweise dafür nicht bestraft werden kann (Budde, 2015, S. 10 f.). Die Zahl der Schwangerschaftsabbrüche in Österreich wird auf 30.000 bis 35.000 jährlich geschätzt, womit Österreich im Vergleich mit westeuropäischen Ländern sehr hohe Zahlen aufweist (Fiala & Scheiger, 2019).

Auch wenn die gesetzliche Regelung des Schwangerschaftsabbruches mehr widerspiegelt, als dessen rein moralische Beurteilung (wie zum Beispiel gesundheitspolitische Erwägungen), ist im Kern dennoch genau sie es, die zumindest die Richtung vorgibt. Denn wenn auch nicht jede moralische Frage gesetzlich geregelt werden soll oder muss, steht hier zu viel auf dem Spiel:

But if abortion is a form of wrongful homicide, as many opponents believe, then it is too serious a moral wrong to be legally tolerated. Conversely, if abortion is morally permissible, then the toll taken on women's lives and health by the lack of access to safe and legal abortion is extremely difficult to justify (Warren, 2009, S. 140).

Im folgenden Abschnitt werden die wichtigsten moralischen Standpunkte dazu dargestellt.

1.2. Der Kern der philosophischen Debatte

Auch wenn Religionen traditionell und auch heute noch eine wichtige Rolle bei der Bewertung des Schwangerschaftsabbruches spielen (Henning, 2014), werde ich mich hier und im Folgenden auf philosophische Argumente beschränken. Diese spiegeln oft trotzdem ursprünglich religiös motivierte Einstellungen wider, sind dann aber so formuliert, dass nicht bestimmte Glaubensinhalte die Voraussetzung für Zustimmung sind. Beispielsweise kann die Meinung, ein Menschenleben beginne mit der Befruchtung der Eizelle und sei ab diesem Zeitpunkt jedem anderen Menschenleben gleichgestellt, unter Berufung auf den christlichen Glauben gerechtfertigt werden, oder aber mit Verweis auf die graduelle Entwicklung des Embryos, in deren Verlauf die Befruchtung das markanteste Ereignis und damit das sinnvollste Kriterium für die Zuerkennung des Menschenrechts auf Leben ist (Schwarz & Latimer, 2012, S. 106 f.).

Damit sind wir schon bei den für die Debatte um Schwangerschaftsabbrüche zentralen Problemen angelangt: Wie und als was soll ein Embryo behandelt werden? Welche Eigenschaften, Fähigkeiten oder Entwicklungsschritte sollen seinen moralischen Status begründen? Was können neben dem Embryo selbst weitere entscheidende Faktoren sein?

Die Beantwortung der Frage, wie ein Embryo zu definieren sei – ob als Mensch, als Person, als Zellhaufen – nimmt viel Platz ein, da aus dieser grundlegenden Annahme von vielen Autoren*innen abgeleitet wird, wie mit einem Embryo umgegangen werden darf oder soll, und wie nicht (siehe (Marquis, 2006, S. 51 f.)).

Vertreter*innen einer konservativen Einstellung zum Schwangerschaftsabbruch argumentieren hier damit, die Befruchtung einer Eizelle sei der Moment, in dem ein neues, individuelles Menschenleben beginne. Das Menschsein aufzuspalten in einen biologischen Gattungsbegriff und die Zuschreibung des Personenstatus, der nur gegeben sei, wenn der jeweilige Mensch gewisse geistige Fähigkeiten aufweise, sei aus verschiedenen Gründen nicht zulässig. Dafür gibt es ganz prinzipielle Gründe, unabhängig von der - aber trotzdem anwendbar auf die - Debatte um den Schwangerschaftsabbruch. Spaemann (2019, S. 293) beispielsweise betont, dass auch biologische Funktionen beim Menschen stets personale Vollzüge seien: „Die Personalität des Menschen ist nicht etwas jenseits seiner Animalität. Die menschliche Animalität ist vielmehr von vornherein nicht *bloße* Animalität, sondern das Medium der

Verwirklichung der Person.“ (Spaemann, 2019, S. 293, Herv.i.O.) Damit sei es auch unsinnig, von potentiellen Personen zu sprechen. Denn aus etwas könne nicht jemand werden. Personalität sei kein Zustand, sondern eine Person befinde sich in verschiedenen Zuständen (Spaemann, 2019, S. 299).

Einem weiteren Argument gegen die Trennung der Begriffe Mensch und Person zufolge verlaufe die Entwicklung eines Menschen graduell, es sei schwer oder gar nicht feststellbar, wann er anfangs, Merkmale auszubilden, die – je nach herangezogener Theorie – nötig seien, um als Person zu gelten. Dieser Zeitpunkt könnte jedoch auch erst nach der Geburt liegen und wäre damit als Anknüpfungspunkt für das Recht auf Leben disqualifiziert (Kaczor, 2017). Außerdem habe ein gesunder Embryo alles, was er braucht, um eine voll entwickelte Person zu werden, schon in sich. Auch wenn die Funktion aktuell noch nicht ausgeprägt sei, sei die Anlage sehr wohl vorhanden (Schwarz & Latimer, 2012, S. 55 ff.). Dies wird auch als das Argument der Potentialität bezeichnet, da es nicht so sehr darauf fokussiert, was der Embryo aktuell darstellt, wie darauf, welche möglichen zukünftigen Eigenschaften und Fähigkeiten er hat. Um das Argument der Potentialität zu verfeinern und es zum Beispiel gegen den Vorwurf, auch ein Spermium habe unter gewissen Bedingungen das Potenzial, sich zu einem Menschen zu entwickeln, zu schützen, wird zwischen formaler und realer Möglichkeit unterschieden. Formal ist eine denkmögliche, widerspruchsfreie Vorstellung, die nicht der Realität entspricht. Real ist eine Möglichkeit, die ein schon Existierendes tatsächlich als eine von mehreren Möglichkeiten hat (Pöltner, 2006, S. 216). Ab der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle ist es eine reale Möglichkeit, dass aus ihnen ein Mensch wird.

Außerdem wird darauf hingewiesen, dass es ab der Befruchtung der Eizelle keine moralisch relevante Trennlinie mehr gibt, von wo an einem Embryo beziehungsweise einem Fötus ein Lebensrecht zugesprochen werden könnte (Singer, 2013, S. 227).

Alternativ kann eine soeben befruchtete Eizelle beziehungsweise ein sich entwickelnder Embryo zwar als menschliches Wesen, nicht aber als ein mit vollen Rechten ausgestatteter Mensch oder eine menschliche Person betrachtet werden. Dann ist es möglich, den Interessenkonflikt zugunsten der Frau zu lösen: ihr Recht auf Selbstbestimmung wird über den Lebensschutz des Embryos gestellt (Greasley, 2017). Dies kann durch konsequentialistische Überlegungen untermauert werden: die Lebensumstände vieler Frauen sind derartig, dass ein (zusätzliches) Kind tatsächlich enorme wirtschaftliche Schwierigkeiten, Diskriminierung, gesundheitliche Nachteile oder, im Falle einer unehelichen Schwangerschaft, den Ausschluss aus der Gemeinschaft bedeuten kann (Warren, 2009, S. 140 f.). Da Schwangerschaften immer

von Frauen ausgetragen werden, sind Schwangerschaften an sich, und ungeplante, unerwünschte noch viel mehr, ein nicht zu unterschätzendes Hindernis für die berufliche und damit auch oft soziale, politische und wirtschaftliche Gleichstellung von Mann und Frau (Greasley, 2017). Weiter gefasst kann auch die rapide wachsende Bevölkerung der Welt ein Grund sein, sich dagegen auszusprechen, dass jede unerwünschte Schwangerschaft ausgetragen werden muss (Warren, 2009, S. 141 f.). Auch das Argument für eine Legalisierung des Schwangerschaftsabbruches aus dem rein praktischen Grund, dass unter Verbot ebenfalls weiterhin sehr viele Frauen versuchen würden, die Schwangerschaft zu beenden, aber dann unter wesentlich gefährlicheren und unsichereren Bedingungen, sodass es für sie ein weit größeres gesundheitliches Risiko wäre, ist nur unter der Voraussetzung zulässig, dass dem Embryo kein voller Personenstatus zugesprochen wird. Denn ansonsten müsste man jede Abtreibung, die verhindert werden kann, als ein gerettetes Menschenleben zählen, auch wenn die Frau dabei geschädigt wird; selbst einige Frauenleben mehr, die aufgrund unsicherer Abtreibungsmethoden verloren wären, wären in Kauf zu nehmen, wenn dafür die absolute Zahl der Schwangerschaftsabbrüche gesenkt werden könnte (Singer, 2013, S. 238).

Schließlich gibt es noch Theorien, die versuchen, die moralische Legitimität von Abtreibungen nicht oder nicht nur davon abhängig zu machen, was der Embryo ist oder nicht ist. Ein Beispiel dafür wäre die Rechte-basierte Theorie von Judith Thomson, die in Abschnitt 3.1. genauer dargestellt wird. Auch Purdy (2006) geht zwar davon aus, dass Föten keine Personen sind, konzentriert sich aber in ihrer Argumentation für ein Recht auf Abtreibung hauptsächlich auf gesellschaftspolitische Fragen zu Gleichberechtigung und Solidarität. Und Hursthouse (1991) versucht zu zeigen, dass unter tugendethischer Betrachtung weder die Frage nach den Rechten der Frau noch die nach dem Status des Embryos letztendlich relevant seien, da die Einschätzung, ob ein Schwangerschaftsabbruch moralisch gerechtfertigt werden kann, weit mehr vom jeweiligen Kontext sowie den Einstellungen und Überlegungen der Akteure*innen abhängig sei.

Nicht erwähnt wurden in diesem kurzen Überblick Argumente, die mithilfe der Menschenwürde operieren. Diese kann, je nach Auffassung, von beiden Seiten verwendet werden. Birnbacher (Birnbacher, 2004) kritisiert, dass die Menschenwürde oft auch als moralisch aufgeladenes Totschlagargument eingesetzt wird. Die ursprüngliche Bedeutung bei Kant, bei dem der Begriff der Menschenwürde „primär in der Autonomie der moralischen Selbstgesetzgebung“ (Birnbacher, 2004, S. 250) fundiert war, hat sich stark gewandelt und wird „im Kontext der neueren Bioethik zunehmend auf Phasen und Formen des Menschseins

angewandt, in denen von Autonomie und Selbstbestimmung keine Rede sein kann, etwa auf die der Ausbildung von Freiheitsfähigkeiten zeitlich weit vorgelagerten biologischen Entstehungsbedingungen und Entstehungsweisen menschlichen Lebens“ (Birnbacher, 2004, S. 250). Andere Autor*innen wie etwa Pöltner (2006) zeigen Möglichkeiten auf, wie aus dem auch den Menschenrechten zugrunde liegenden Begriff der Menschenwürde als oberstem allgemeinen Moralprinzip sehr wohl herausgearbeitet werden kann, dass diese jedem Menschen als Menschen in allen Lebensphasen zukommt. Er spricht sich dagegen aus, „(...) die Würde in eine besondere Eigenschaft (...)“ (Pöltner, 2006, S. 50) zu verlegen. Sie ist in dem in Vernunft und Gewissen Frei-sein-können, das jeder menschlichen Existenz mitgegeben ist, begründet und bedarf des faktischen Vollzugs dieser Freiheit nicht (Pöltner, 2006, S. 51). Daraus kann ein Lebensschutz in allen Phasen der menschlichen Existenz abgeleitet werden.

Da weder Singer, noch eine*r der anderen in dieser Arbeit im Mittelpunkt stehenden Philosoph*innen mit dem Begriff der Menschenwürde arbeitet, belasse ich es bei diesem kurzen Verweis.

Im Anschluss wird die Position Singers, der sich deutlich für die Möglichkeit von Schwangerschaftsabbrüchen ausspricht, dargestellt. Inwiefern er dabei weitere Problemfelder eröffnet, wird im Folgenden ebenfalls ersichtlich.

1.3. Problemaufriss: Peter Singers Position zum Schwangerschaftsabbruch

Peter Singer selbst sieht die anhaltende Kontroverse um die moralische Beurteilung von Schwangerschaftsabbrüchen als ein Symptom von vielen, die anzeigen, dass die „alte Ethik“ (Singer, 1998, S. 7), die bisher das Denken und die Gesetzgebung in westlichen Gesellschaften maßgeblich beeinflusste, obsolet geworden ist:

Das sind die Unruhen an der Oberfläche, die durch große Verwerfungen tief in den Grundlagen der westlichen Ethik hervorgerufen werden. Wir gehen durch eine Zeit des Wandels in unserer Einstellung zur Heiligkeit des menschlichen Lebens. Solche Veränderungen erzeugen Verwirrung und Uneinigkeit. So kommt es zum Beispiel, daß ungeachtet des Umstands, daß in den meisten Ländern die Mehrheit der Menschen die gesetzliche Erlaubnis zum Schwangerschaftsabbruch befürwortet, dieser nach der festen Überzeugung anderer ein so großes Unrecht darstellt, daß sie bereit sind, den Zugang zu Kliniken zu blockieren oder die Kliniken selbst zu beschädigen, in denen Schwangerschaftsabbrüche vorgenommen werden, ja sogar – welche Paradoxie – so weit gehen, Ärzte zu ermorden, die Abbrüche vorgenommen haben. Weitere Symptome der Verwirrung finden sich allenthalben (Singer, 1998, S. 7 f).

Der zentrale Wert der traditionellen westlichen Ethik, den Singer hier angreift, ist die „Heiligkeit des Lebens“ (Singer, 1998, S. 7), oder, präziser gesagt, die Überzeugung, dass

menschliches Leben prinzipiell einen anderen, höheren moralischen Status besitze als das aller anderen Lebewesen. Denn Singer entlarvt die Rede von der Heiligkeit des Lebens im medizinethischen Kontext als Verkürzung, die in Wirklichkeit ausschließlich die Heiligkeit menschlichen Lebens meint (Singer, 2002, S. 217). Auch wenn die Ursprünge des Begriffs religiös begründet sind, wird dieser laut Singer durchaus in säkularen Argumentationen, ohne Rekurs auf seine Entstehungsgeschichte verwendet (Singer, 2002, S. 217); in gleicher Bedeutung wird auch der Begriff ‚Unverfügbarkeit des menschlichen Lebens‘ verwendet. Wieso spricht Singer aber von Verwirrung statt von Meinungsverschiedenheit? Seiner Meinung nach ist eine Ethik, die sich auf die Unantastbarkeit menschlichen Lebens beruft und damit jedem Menschenleben denselben Wert zuschreibt, nicht in der Lage, Entscheidungen, die sich erst aufgrund immer neuer, technischer Möglichkeiten aufdrängen, mit passenden Argumenten zu unterstützen – im Gegenteil würde sie zu Konsequenzen führen, die nicht akzeptabel seien. Die einzige Möglichkeit, die diagnostizierte Verwirrung aufzulösen, die sich in verschiedensten Bereichen der Ethik, vor allem aber der Medizinethik erstreckt, bestünde darin, neue ethische Grundlagen zu akzeptieren (Singer, 2002).

Diese grundlegenden Prämissen der Ethik Singers sollen im Folgenden dargestellt werden, bevor sie speziell auf den Schwangerschaftsabbruch angewendet werden, da aus dem bisher Gesagten hervorgeht, dass Singers Bewertung von Schwangerschaftsabbrüchen sinnvollerweise nicht komplett isoliert betrachtet werden sollte.

1.3.1. Grundlagen von Peter Singers Ethik: Präferenzen und Fähigkeiten

Peter Singer selbst bezeichnet den Präferenzutilitarismus, den er anwendet, als eine plausible, unkomplizierte ethische Theorie, die ohne gewagte metaphysische Vorannahmen auskomme (Singer, 2013, S. 44). Worauf muss man sich dennoch einlassen, um seiner Argumentation zu folgen?

Zuerst einmal ist es Singer wichtig, klarzumachen, dass ethische Aussagen vernünftig und argumentierbar sein müssen. Wäre dies nicht erforderlich, dann gäbe es auch keinerlei weitere Diskussion. Ethik wäre dann nichts weiter als ein Austausch individueller Meinungen, die miteinander nicht in Konkurrenz treten könnten. Die Subjektivität ethischer Urteile wird zusätzlich dadurch herausgefordert, dass diese einerseits miteinander widerspruchsfrei vereinbar, also konsistent, sein und andererseits die empirisch zugänglichen Fakten erfassen müssen. Und schließlich fordert Singer, anschließend an eine lange philosophische Tradition,

Ethik müsse einen universalen Standpunkt einnehmen können. Die Tatsache, dass es um mich oder jemanden mir Nahestehenden geht, liefert keine ethische Begründung für oder gegen eine Handlung (Kuhse & Singer, 2006, S. 3). Keine dieser Forderungen ist unbestritten: es gibt ethische Theorien, die jedem oder einzelnen dieser Punkte widersprechen würden. Beispiele für ethische Theorien, die bis jetzt ausgeschieden sind, wären einige tugendethische Ansätze, kulturellrelativistische Ethiken oder religionsphilosophische Theorien (Schlegel, 2007).

Anhand des folgenden Zitates soll deutlich werden, wie Singer von den genannten Voraussetzungen, besonders aber von der der Universalität, zu seiner präferenzutilitaristischen Haltung gelangt:

Der universale Aspekt der Ethik, meine ich, liefert uns eine Basis dafür, zumindest anfänglich eine utilitaristische Position im weiteren Sinne einzunehmen. (...) Meine Begründung für diese Behauptung ist folgende: Indem ich akzeptiere, dass moralische Urteile von einem universalen Standpunkt aus getroffen werden müssen, akzeptiere ich, dass meine eigenen Bedürfnisse, Wünsche und Interessen nicht einfach deshalb, weil sie meine Präferenzen sind, mehr zählen als die Interessen von irgendjemand anderem. Daher muss dann, wenn ich moralisch denke, mein ganz natürliches Bestreben, dass für meine Bedürfnisse, Wünsche und Interessen – ich werde sie von nun an als ‚Präferenzen‘ bezeichnen – gesorgt wird, ausgedehnt werden auf die Präferenzen anderer (Singer, 2013, S. 38 f).

Kurz zusammengefasst bedeutet dies, dass lediglich Interessen ethisch relevant sind; aufgrund des universalen Geltungsbereichs müssen die Interessen aller Wesen, die solche haben können, berücksichtigt werden. Der Präferenzutilitarismus unterscheidet sich also von anderen Formen des Utilitarismus, die sich auf die Maximierung von Lust und die Minimierung von Leid berufen, auch wenn die größtmögliche Erfüllung von Präferenzen im weiteren Sinne etwas Positives, Lustbringendes ist und unerfüllte Präferenzen tendenziell Unlust oder negative Gefühle erzeugen (Schlegel, 2007, S. 60). Dennoch besteht insofern ein Unterschied, als zum Beispiel Präferenzen eines Menschen, von denen ein*e andere*r weiß, dass ihre Erfüllung diesen Menschen tatsächlich unglücklich machen würde, dennoch als zu berücksichtigende Präferenzen gelten müssen, wenn der*diejenige daran festhält (Singer, 2013).

Eine weitere Unterscheidung utilitaristischer Theorien ist jene zwischen regel- und handlungsutilitaristischen Ansätzen. Während Vertreter*innen der zweiten Version danach fragen, welche einzelnen Handlungen die besten Konsequenzen haben, geht es im Regelutilitarismus darum, diejenigen Regeln aufzustellen, deren Befolgung die besten Konsequenzen nach sich zieht. Singer verwendet eine Kombination beider, indem er sehr wohl danach strebt, alltagstaugliche Regeln zu etablieren, aber für außerordentliche Fälle

beziehungsweise auch für das Hinterfragen dieser Regeln bereit ist, einzelne Handlungen und ihre Konsequenzen zu beurteilen (Hooker, 2014).

Aus dem Universalisierungsgebot leitet Singer nicht nur den Präferenzutilitarismus ab, sondern auch das Prinzip der gleichen Interessenabwägung:

Wir haben im vorangehenden Kapitel gesehen, dass wir, wenn wir ein moralisches Urteil fällen, über einen persönlichen oder partikularistischen Standpunkt hinausgehen und die Interessen aller Betroffenen berücksichtigen müssen, wenn wir nicht über triftige moralische Gründe verfügen, uns anders zu verhalten. Dies bedeutet, dass wir Interessen einfach als Interessen abwägen, nicht aber als meine Interessen oder die Interessen von Menschen europäischer Abstammung oder von Menschen mit einem IQ höher als 100. Dies verschafft uns ein grundlegendes Prinzip der Gleichheit: das Prinzip der gleichen Interessenabwägung (Singer, 2013, S. 51 f).

Singer sieht mit dem Prinzip der gleichen Interessenabwägung das „Prinzip der Gleichheit aller Menschen (...) [das] heute Bestandteil der herrschenden politischen und moralischen Orthodoxie“ (Singer, 2013, S. 45) sei, bedient, auch wenn er ausdrücklich nicht sagt, dass alle Menschen in irgendeiner Eigenschaft tatsächlich gleich seien. Darum geht es aber bekanntlich nicht, sondern darum, Interessen zu berücksichtigen, „wessen Interesse es auch immer sein mag“ (Singer, 2013, S. 52). Hier kommen nun zwei weitere zentrale Aspekte in Singers Ethik zum Tragen: der Vorwurf des Speziesismus und die hierarchische Ordnung aller Lebewesen, entsprechend ihren moralisch relevanten Fähigkeiten.

Was meint Singer, wenn er von Speziesismus spricht? Kurz gesagt kritisiert Singer dabei die Ansicht, mit der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Spezies lasse sich eine Ungleichbehandlung in ethischen Fragen begründen. Den Begriff wählt er dabei absichtlich, um die Parallele zu anderen „-ismen“ zu veranschaulichen (Singer, 2009). Wer Menschen entlang ihrer ethnischen Zugehörigkeit in Gruppen unterteilt, denen er unterschiedlichen moralischen Status zuspricht – also davon ausgeht, die Interessen der einen wären es eher wert, berücksichtigt zu werden als die der anderen – ist ein*e Rassist*in. Wer bestreitet, dass Frauen derselbe Anspruch auf moralische Berücksichtigung zukommt, wie Männern, ist ein*e Sexist*in. Wer argumentiert, die Interessen von Menschen seien generell mehr wert als die anderer Lebewesen, weil sie der biologischen Gattung Mensch angehören, macht sich des Speziesismus schuldig (Singer, 2013). In dieser Argumentation beruft sich Singer auf Jeremy Bentham, der schon Ende des 18. Jahrhunderts dafür plädierte, die Empfindungsfähigkeit als Grundlage dafür zu setzen, ab wann jemand in moralischen Fragen zählen sollte (Bentham, 1948). Warum aber ausgerechnet die Empfindungsfähigkeit? Weil sich Interessen nur bei einem Wesen, das zu verschiedenen Empfindungen wie Schmerz, Freude oder Angst fähig ist,

überhaupt ausbilden können. „Leidet ein Wesen, so kann es keine moralische Rechtfertigung dafür geben, sich zu weigern, dieses Leiden zu berücksichtigen.“ (Singer, 2013, S. 101) - Im Umkehrschluss heißt das: „Ist ein Wesen nicht leidensfähig oder nicht fähig, Freude oder Glück zu erfahren, dann gibt es nichts zu berücksichtigen.“ (Singer, 2013, S. 101) Es sind auch jeweils nur die tatsächlich vorhandenen Interessen zu berücksichtigen. Da ein Schwein kein Interesse daran hat, wählen zu gehen, ist es auch nicht nötig oder möglich, dieses nicht vorhandene Interesse zu bedenken (Singer, 2002). Aber sein Interesse, zu spielen oder sich satt zu fressen ist gleichermaßen von Bedeutung wie mein eigenes Interesse an diesen Handlungen.

Akzeptiert man die Konsequenzen dieser Gedanken, dann gibt es nach Singer drei Möglichkeiten, darauf zu reagieren. Man könnte dem Gleichheitsgedanken gerecht werden, indem man entweder den moralischen Status aller empfindungsfähigen Tiere auf den der Menschen anhebt, oder den Status aller Menschen auf den absenkt, den die Menschheit derzeit Tieren zukommen lässt. Oder man könnte, und das ist Singers Ansatz, die Forderung nach Gleichheit für alle Menschen untereinander aufgeben und durch eine graduelle Anpassung des moralischen Status an moralisch relevante, individuell tatsächlich ausgeprägte Fähigkeiten ersetzen: „The principle of equal consideration of interests should apply to both humans and animals. That’s the sense in which I want to elevate animals to the moral status of humans.“ (Singer, 2009, S. 575)

Die Frage ist nun, welche Fähigkeiten welche Unterschiede rechtfertigen können und vor allem, aufgrund welcher Argumentation. Singer gibt zu, dass dies ein vor allem praktisch sehr schwieriges Unterfangen darstellt, glaubt aber an eine theoretische Lösbarkeit. Dem Einwand, man könne verschiedene Lebensformen nicht hinsichtlich ihres Wertes vergleichen, da für jedes Wesen das je eigene Leben immer die einzige Perspektive und damit den größten Wert darstelle, versucht Singer mit einem Gedankenexperiment zu entkräften. Er stellt sich vor, einmal sei er ein Pferd mit allen und ausschließlich den mentalen Zuständen und Empfindungen eines Pferdes; am Tag darauf sei er stattdessen ein Mensch; und anschließend könne er einen dritten Standpunkt einnehmen, in dem er beide inneren Zustände miteinander vergleichen könne. Gefragt, welche Existenz er fortan für sein Leben vorziehen würde, ist sich Singer sicher, dass es der Normalfall wäre, sich für das Menschenleben zu entscheiden, da es im Unterschied zu dem des Pferdes die zusätzlichen Fähigkeiten von Selbstbewusstsein und Rationalität enthalte. Singer gibt zu, mit dieser Methode ließen sich keine feinen Unterscheidungen wie beispielsweise zwischen Fisch und Schlange treffen (Singer, 2013, S. 171). Aber:

Im allgemeinen dürfte gelten: Je höher entwickelt die mentalen Fähigkeiten eines Wesens, je größer der Grad von Selbstbewusstsein und Rationalität und je umfassender der Bereich möglicher Erfahrungen, umso mehr würde man diese Art des Lebens vorziehen, wenn man zwischen ihm und einem Wesen auf einer niedrigeren Bewusstseinsstufe zu wählen hätte (Singer, 2013, S. 171).

Aufgrund der Schwierigkeiten, zu fundierten Ergebnissen zu kommen, nimmt Singer lediglich die Unterscheidung anhand der Kriterien Empfindungsfähigkeit und Selbstbewusstsein vor. Er versucht auch nicht, daraus kleinteilige Alltagsregeln abzuleiten, sondern lediglich die Frage zu klären, welche Wesen gerechtfertigter Weise getötet werden dürfen. Warum Empfindungsfähigkeit als moralisch relevant angesehen wird, wurde bereits erörtert. Im Falle des Selbstbewusstseins sind es die damit einhergehenden, auf die Zukunft ausgerichteten Pläne, Wünsche und Hoffnungen, die mit dem Tod zunichte gemacht werden, weshalb im Falle eines selbstbewussten Wesens noch weitere Interessen verletzt werden können, als bei einem empfindungsfähigen, auch bewusst wahrnehmenden, aber nicht selbstbewussten Wesen (Sagan & Singer, 2007). Dennoch gibt Singer zu, dass auch er nicht weiß, in *welchem Ausmaß* die Fähigkeit, sich auf die eigene Zukunft beziehen zu können, eine moralische Relevanz hat oder haben soll (Singer, 2009, S. 576).

Die drei Klassen der Wertordnung, die sich nach Singer ergeben, sind folgende:

- ❖ Unbelebte Materie und Lebewesen wie Pflanzen oder Bakterien, die weder empfindungsfähig noch selbstbewusst sind, gehören in die unterste Klasse. Sie haben weder Rechte noch Pflichten, sind also in moralischer Hinsicht nicht berücksichtigungswert, wenngleich sie natürlich für Andere einen Wert darstellen können, als der sie dann auch wieder in Überlegungen einbezogen werden müssten.
- ❖ Die zweite Klasse besteht aus bewussten, also empfindungsfähigen Lebewesen, die gegenwartsbezogene Interessen haben können. Sie dürfen nicht grundlos oder qualvoll getötet werden, haben aber keine Individualrechte – warum und wie man einen Fisch töten darf, gilt für alle Fische gleichermaßen. Sie sind also Träger einiger allgemeiner Rechte, aber keiner Pflichten.
- ❖ In der dritten Klasse befinden sich ausschließlich selbstbewusste Personen, die sich auf ihr zukünftiges Weiterleben genauso beziehen können, wie auf die Gegenwart. Sie sind sowohl Träger von Rechten als auch von Pflichten. Personen können sowohl Menschen als auch andere hoch entwickelte Tiere sein (Schlegel, 2007, S. 91 ff.).

Da der Personenstatus an keine Spezies gebunden ist, können die Zuschreibungen „Mensch“ und „Person“ auseinanderfallen. Das heißt, es gibt Menschen, die keine Personen sind. Das

trifft laut Singer auf Embryonen, wenige Tage bis Wochen alte Säuglinge, dauerhaft komatöse und manche geistig schwerstbehinderte Menschen zu (Singer, 1998). Ob jemand eine Person ist oder nicht, lässt sich Singer zufolge aus seinem*ihrem Verhalten schließen (Schlegel, 2007, S. 73 f.). Bezogen auf Schimpansen beschreibt Singer ihre Fähigkeit, mit anderen intime und komplexe Beziehungen aufzubauen, um Verstorbene zu trauern, Pläne auszuhecken, nachzudenken und sogar rudimentäre moralische Regeln aufzustellen, diese zu beachten oder ihnen zuwider zu handeln (Singer, 2017, S. 64). Kurz – bis mittelfristige Phasen der Bewusstlosigkeit wie im Schlaf oder während einer schweren Krankheit bedeuten noch nicht, dass man den Personenstatus verliert, auch wenn man während dieser Zeit bewusst keine Interessen hat; sobald man aber aufwacht, erinnert man sich an diese Projektionen und kann sie wieder aufnehmen oder auch verändern (Singer, 2013, S. 157).

Dies sind die wichtigsten Grundlagen, auf denen Singer aufbaut, wenn er sich speziellen Fragen der Ethik zuwendet. Was diese für die Diskussion des Schwangerschaftsabbruches bedeuten, wird im nächsten Kapitel dargelegt werden.

1.3.2. Der moralische Status des Embryos

Schwangerschaftsabbruch – ein schwieriges Thema? Nicht, wenn man Singer Glauben schenkt:

Im Gegensatz zu der verbreiteten Ansicht, dass Schwangerschaftsabbruch aus moralischer Sicht ein unlösbares Dilemma darstellt, werde ich zeigen, dass es – zumindest im Rahmen einer nicht-religiösen Ethik – eine eindeutige Antwort gibt: Wer eine andere Ansicht vertritt, befindet sich ganz einfach im Irrtum (Singer, 2013, S. 227 f).

Was ist die bahnbrechende Erkenntnis, aufgrund derer Peter Singer ein unlösbares Dilemma in eine klare Angelegenheit mit eindeutiger Antwort verwandelt?

Im Wesentlichen ist es die durch die speziesübergreifende Hierarchie aller Lebewesen begründete Aussage, dass es nicht prinzipiell falsch ist, nicht - selbstbewusstes, unschuldiges, menschliches Leben zu töten, (Singer, 2013). Singer plädiert dafür, „(...)den Fötus nun als das [zu] betrachten, was er ist – die wirklichen Eigenschaften, die er besitzt(...)“. Nur dann gelingt es „ (...)sein Leben nach demselben Maßstab [zu] bewerten, wie das Leben von Wesen, die ähnliche Eigenschaften haben, aber nicht zu unserer Spezies gehören.“ (Singer, 2013, S. 245)

Entsprechend dieser im vorigen Kapitel dargestellten Hierarchie gehören frühe Embryonen in die allererste Gruppe und Föten ab dem Zeitpunkt ihrer Empfindungsfähigkeit bis zur Geburt in die zweite Gruppe, also jene Kategorie von Lebewesen, deren Interessen zwar nicht unberücksichtigt bleiben sollen, denen aber aufgrund der Tatsache, dass sie kein

Selbstbewusstsein haben, kein Lebensrecht² zukommt. Die entwicklungsphysiologischen Stadien, auf die sich Singer für diese Einteilung beruft, sind folgende:

Bei Menschen und Wirbeltieren allgemein findet Schmerzverarbeitung nur statt, wenn die Großhirnrinde entsprechende Signale über synaptische Verbindungen verarbeiten kann – wobei Fische eine Ausnahme bilden, da bei ihnen hauptsächlich Vorder- und Mittelhirn für die Schmerzverarbeitung zuständig sind (Sneddon, 2009, S. 339). Die Fähigkeit des Gehirns, überhaupt Signale aufnehmen zu können, setzt Singer für das Vorhandensein des Bewusstseins voraus. Denn für die Alternative, die Ausbildung von Bewusstsein, ohne dass entsprechende synaptische Verbindungen in der Großhirnrinde angelegt sind, gäbe es laut Singer keine Hinweise. In der Entwicklung des Fötus nennt Singer die 18. bis 25. Schwangerschaftswoche als jenen Zeitraum, in dem die Großhirnrinde entsprechend ausgebildet werde, sodass Areale, in denen die Bewusstseinsbildung vermutet wird, aktiviert werden könnten (Singer, 2013, S. 247 f.). An anderer Stelle erwähnt Singer jedoch, dass neueste Untersuchungen, die in der 6. Schwangerschaftswoche Bewegungen des Embryos registriert und in der 7. Schwangerschaftswoche Gehirnaktivitäten (welche, wird nicht spezifiziert) gemessen hätten. Aufgrund dieser Untersuchungen könne nicht sicher ausgeschlossen werden, dass der Embryo schon in dieser frühen Phase fähig sei, Schmerz zu empfinden (Singer, 2013, S. 234). Die Konsequenzen dieser Unklarheit sind jedoch seiner Theorie zufolge überschaubar, da eine Empfindungsfähigkeit des Embryos kein Tötungsverbot nach sich zieht, sondern nur die Forderung, ihn, sollte eine Abtreibung vorgenommen werden, schmerzfrei zu halten. Dennoch sollen die hier in aller Kürze zusammengefassten Entwicklungsschritte des Embryos in Kapitel 3.1. genauer betrachtet werden, um Klarheit über seine Fähigkeiten und Eigenschaften zu schaffen.

Sofern man nun Singers Argumentation zustimmt, dass dem Menschen allein durch sein Menschsein prinzipiell kein anderer moralischer Status zugesprochen werden darf als anderen Tieren, scheint es konsistent zu verlangen, dass Menschen, die in moralisch relevanten Eigenschaften weniger weit entwickelt sind als zum Beispiel Schweine oder Hühner, die wir massenhaft und bedenkenlos töten, ebenfalls getötet werden dürfen- zumindest solange wir in einer Gesellschaft leben, die ihren Umgang mit diesen Tieren nicht radikal ändert, beziehungsweise kein Unrecht darin sieht (Singer, 2013). Doch ist damit schon alles gesagt?

² Singer verwendet den Ausdruck ‚Recht‘ nur mit Vorbehalten (Singer, 2013, S. 153). Eine kurze Erörterung dazu findet sich in Abschnitt 4.4.

Ein oft geäußelter Einwand gegen die Ansicht, der Embryo sei genau und ausschließlich das, was er im Moment seiner Betrachtung im Alter von 2, 13 oder 20 Wochen sei, ist jener der jedem menschlichen Wesen von Anfang an innewohnenden Potenzialität. Bei ungestörter Entwicklung kann aus jeder befruchteten Eizelle schließlich ein mit allen moralisch relevanten Fähigkeiten ausgestatteter Mensch werden, wie folgendes Zitat deutlich macht: „Nicht erst, dass der Mensch eine längere Periode seiner Zukunft überschauen und diese zu gestalten vermag, begründet sein Lebensrecht, sondern dass er Mensch ist, und das heißt u.a. die Potentialität besitzt, zu denken, seine Zukunft zu gestalten usw.“ (Lohner, 2002, S. 62) Auch Singer hat diesem Einwand in seinen Texten einigen Platz eingeräumt.

Etwas plakativ gesagt, ist Singers grundlegende Einstellung zum Argument der Potentialität die, dass es keine Regel gebe, die einem potentiellen X dieselben Rechte oder denselben Wert zuspricht, wie einem tatsächlichen X. Er nennt Beispiele wie den Unterschied, ein Ei zu kochen, oder ein lebendes Huhn in kochendes Wasser zu tauchen (Singer, 2013, S. 251). Dies ist jedoch zu wenig, da mit dem Tod schließlich alle weiteren Rechte und Möglichkeiten zunichte gemacht werden, es also nicht um ein beliebiges Recht, sondern um die Bedingung der Möglichkeit, Rechte zu haben, geht (Lohner, 2002).

In „IVF Technology and the Argument from Potential“ (Dawson & Singer, 1988) zeigen die Autoren eine Reihe von Widersprüchlichkeiten auf, die sich aus dem Argument der Potentialität ergeben können, wenn dieses konsequent auch auf (damals) neuere Technologien der Fortpflanzungsmedizin angewendet wird. Zuerst zeigen sie, dass Potentialität immer eine Kombination von Möglichkeit, als logischer Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit darstellt. Wird die Potentialität des Embryos als eine logische Möglichkeit betrachtet, hat eine unbefruchtete menschliche Eizelle dasselbe Potential: es stellt keinen logischen Widerspruch dar, zu sagen, sie habe das Potential, sich in eine menschliche Person zu entwickeln; Vermehrung über Parthenogenese, also die hormonell stimulierte Teilung einer Eizelle, ist auch für menschliche Eizellen nicht undenkbar. Besonders in Kombination mit der bereits erprobten Methode, menschliche Eizellen einzufrieren und wieder aufzutauen ergibt sich die Potentialität einer Eizelle, zu einem späteren Zeitpunkt zu einem Menschen heranzureifen, als denkbare Möglichkeit (Dawson & Singer, 1988). Bezieht man hingegen Wahrscheinlichkeit mit ein, um Aussagen über die Potentialität eines Wesens zu machen, so erhält man graduelle Unterschiede der Potentialität eines Fötus oder Embryos entsprechend seiner Entwicklungsphase. Angesichts der hohen Zahl befruchteter Eizellen, die sich niemals einnisten oder in den ersten Tagen nach der Befruchtung abgestoßen werden (Norwitz, Schust, & Fisher, 2001, S. 1400), ist es nicht

möglich, dem frühen Embryo dieselbe Potentialität wie einem mehrere Wochen alten zuzusprechen (Dawson & Singer, 1988). Ganz besonders deutlich wird dies, wenn man bedenkt, dass Embryonen, die außerhalb des Mutterleibes künstlich gezeugt wurden, ab einem gewissen Zeitpunkt der Zellteilung, Dawson und Singer nennen hier das Stadium der mehr als 8-zelligen Blastocyste³, sich zwar noch weiter entwickeln, aber selbst bei späterer Einsetzung in den Mutterleib nicht mehr zu einem Menschen werden können, da sie abgestoßen werden. Daraus folgt, dass die Potentialität eines Embryos auch wieder verloren gehen kann, oder aber, dass Embryonen außerhalb des Mutterleibes prinzipiell eine andere Potentialität haben, ein voll entwickelter Mensch zu werden, als natürlich gezeugte, auch wenn sie wesensmäßig genau dieselben sind (Dawson & Singer, 1988). Eine sozusagen verminderte Potentialität würde ebenso auf Embryonen mit genetischen Defekten zutreffen, da bei ihnen die Wahrscheinlichkeit, in einem frühen Stadium abgestoßen zu werden, ebenfalls höher ist als bei gesunden Embryonen (Sagan & Singer, 2007).

Auch auf das Argument, ein im Mutterleib befindlicher Fötus brauche nichts weiter, um sich zu einer menschlichen Person zu entwickeln, während die Eizelle, die zum Beispiel im Falle einer In-vitro-Fertilisation noch künstlich durch ein Spermium befruchtet werden muss, eines Anstoßes von außen beziehungsweise zusätzlicher Elemente bedürfe, hat Singer eine Antwort: Sowohl der Embryo als auch die Eizelle benötigen ein sehr spezielles Umfeld und sehr wohl viele weitere externe Ressourcen, wie zum Beispiel Nährstoffe, die Versorgung mit Sauerstoff und ähnliches. Ein Embryo auf sich allein gestellt hat natürlich nicht die intrinsische Kraft, sich zu einem erwachsenen Menschen zu entwickeln, genauso wenig, wie dies auf eine unbefruchtete Eizelle zutrifft. Wo liegt der kategorische Unterschied zwischen beiden, da es doch logisch möglich ist, das Sperma, so wie viele weitere Faktoren auch, zu dem ganz bestimmten Umfeld zu rechnen, auf das ein Embryo angewiesen ist, um sich zu entwickeln (Dawson & Singer, 1988)? Die Tatsache, dass eine befruchtete Eizelle schon das Potential zu einem genetisch bestimmten Individuum (oder, im Fall eineiiger Zwillinge, genetisch bestimmter Individuen) hat, während es bei einer unbefruchteten Eizelle noch unbestimmt ist, welchen genetischen Code sie nach der Befruchtung haben wird, sagt nicht aus, dass sie vor der Befruchtung nicht trotzdem auch das Potential zu genau dieser genetischen Kombination enthält. Sie bleibt dieselbe (Dawson & Singer, 1988).

³ Die Blastocyste oder Keimblase kann in eine äußere Zellhülle, die später „die kindlichen Anteile der Plazenta (Mutterkuchen, Placenta)“ und eine innere Zellgruppe, aus der sich der Embryo entwickelt, unterteilt werden. Das Stadium der Blastocyste ist 5-6 Tage nach der Befruchtung erreicht (Faller & Schünke, 2008, S. 575 f.)

Schließlich kann man, wenn man das Argument von der Potentialität als Forderung formuliert, „(...) dass unter der Voraussetzung, dass sich eine Entität zu einem neuen menschlichen Wesen zu entwickeln vermag, wir dieser Entität den moralischen Status eines Menschen zuerkennen sollten“ (Singer, 2013, S. 255), dieses auch auf Stammzellen, sowohl von Embryonen als auch von Erwachsenen, übertragen.

Die genannten Argumente zeigen, dass die Benützung des Argumentes von der Potentialität zumindest nicht einfach ist und durchaus Komplikationen und unerwartete Konsequenzen nach sich zieht. Vor allem scheint es schwierig zu sein, anzugeben, ab wann und warum genau ab diesem Zeitpunkt die Potentialität eines Embryos wichtig oder groß genug ist, um für ihn ein Lebensrecht begründen zu können. Falls man dem Potential eben überhaupt eine so große Rolle zugestehen möchte, was Singer nicht tut:

We have no obligation to allow every being with the potential to become a rational being to realize that potential. If it comes to a clash between the supposed interests of potentially rational but not yet even conscious beings and the vital interests of actually rational women, we should give preference to the women every time (Singer, 2017, S. 76).

Singer bleibt also dabei, dass bei der Beurteilung des Schwangerschaftsabbruchs letztlich nichts anderes zähle, als die aktuellen Eigenschaften des Embryos. Da er jedoch auch die Geburt, bei der sich zwar die äußeren Umstände des Embryos ändern, nicht aber sein Wesen, als moralisch relevante Trennlinie ablehnt, reichen die Konsequenzen weiter. Singer meint, es wäre sinnvoll, unsere Einstellung zu einem neugeborenen Baby zwischen der, die er für einen Embryo als richtig erachtet und der, die wir erwachsenen Menschen oder größeren Kindern gegenüber einnehmen, anzusiedeln. Auch wenn die Geburt ein bedeutsamer Punkt sei, weil sowohl die Mutter anders mit dem Säugling in Verbindung treten kann, als davor, als auch andere Menschen nun eine Beziehung zu ihm aufbauen können, sei es nicht möglich, durch die Geburt ein Lebensrecht zu begründen, das vorher nicht gewährt worden sei (Singer, 1998). Hier eine eindeutige Trennlinie ziehen zu wollen sei „(...) vielleicht gute Politik, aber schlechte Philosophie.“ (Singer, 1998, S. 89)

Welche Einstellung Neugeborenen gegenüber wäre Singer zufolge nun adäquat? In der Beantwortung dieser Frage hebt Singer die Tatsache hervor, dass, wie auch beim Schwangerschaftsabbruch, der Wille der Frau, beziehungsweise der Eltern, ausschlaggebend sein muss. Grundlos fremde Säuglinge zu töten, sei ohne Frage weit schwerwiegender, als wenn eine Frau sich für einen Schwangerschaftsabbruch entscheide. Aber nicht, weil der Unterschied zwischen Embryo und Neugeborenem so groß sei, sondern weil Säuglinge in den allermeisten Fällen sehr geliebt würden und ihr Verlust für die für sie Verantwortlichen schrecklich sei; dies

ist im Falle eines erwünschten Schwangerschaftsabbruchs nicht der Fall. „Daher kann Infantizid nur dann mit Schwangerschaftsabbruch gleichgesetzt werden, wenn die dem Kind Nahestehenden nicht wollen, dass es lebt.“ (Singer, 2013, S. 279) Dies dürfte nach Singer selten der Fall sein, besonders, da es für Säuglinge ja auch die Möglichkeit gäbe, adoptiert zu werden. Als Frist, in der die Entscheidung über das Leben des Säuglings gefällt werden solle, nennt Singer 28 Tage, um sicher zu sein, dass das Baby noch keinerlei Selbstbewusstsein entwickelt haben könne (Singer, 2013, S. 276 f.). An anderer Stelle schreibt er hingegen, dass er in diesem Punkt unsicher sei, ob nicht die Geburt, einfach aufgrund ihrer Deutlichkeit und Unübersehbarkeit doch als Trennlinie in Frage kommen solle (Kuhse & Singer, 1993, S. 251 f.).

Dennoch bedenkt Singer die Frage, ob eine Politik, die das Töten Neugeborener erlaubt, vielleicht indirekt negative Konsequenzen für andere Personen haben könne. Das Argument, eine Person zu töten, sei deshalb schlimmer, als andere Wesen zu töten, weil diese Tat bei anderen Personen Ängste und Befürchtungen hervorrufen könnte, ebenfalls getötet zu werden, ist ein klassisch utilitaristisches, da es dabei um weitere negative Folgen einer Handlung geht, die es wert sind, mitbedacht zu werden. Bei weniger hoch entwickelten Wesen mag es durch den gewaltsamen Tod eines Artgenossen zwar zu kurzzeitiger Angst und Verwirrung kommen, sie hält aber nicht lange an. Da aber nach Singer niemand, der überhaupt versteht, was beim Töten eines Säuglings geschieht, jemals wieder in die Lage kommen kann, selbst ein wenige Tage alter Säugling zu sein, sei dieses indirekte Gegenargument in diesem Fall nicht anwendbar (Singer, 2013, S. 274 f.).

Es wurde bereits deutlich, dass die Konsequenzen, die aus einigen grundlegenden Überlegungen Singers über den Schwangerschaftsabbruch folgen, über dieses Thema hinaus reichen und auch den Status von neugeborenen Säuglingen betreffen. Ausgehend von der Diskussion um das Lebensrecht Neugeborener allgemein gelangt Singer zur Frage, inwiefern schwerstbehinderte Neugeborene oder auch dauerhaft komatöse oder bewusstlose Menschen unter gewissen Umständen getötet werden dürfen (Singer, 2013). Insofern dies, wie auch die Rechtfertigung des Infantizids, die prinzipielle Gleichwertigkeit jedes Menschenlebens in einem Ausmaß, das weit über die Diskussion der Abtreibung hinausgeht, in Frage stellt, sollen Singers Überlegungen hierzu im folgenden Kapitel kurz - und weniger ausführlich als die Argumente zum Schwangerschaftsabbruch - dargestellt werden.

1.3.3. Weitere Konsequenzen: Nicht alle Menschenleben sind gleich viel wert

Wie schon in Kapitel 1. gezeigt, ist es nicht Singers Absicht, jene Löcher, die durch die ungenügenden Direktiven einer - seiner Ansicht nach - veralteten Ethik in zahlreichen Bereichen des Lebens entstanden sind, zu stopfen; vielmehr möchte er dort, wo es ihm nötig erscheint, neue ethische Grundsätze etablieren. Auch wenn deren Konsequenzen oftmals radikal und schockierend wirken, ist Singer überzeugt, dass seine neue Ethik in Summe viel Leid ersparen und Menschen in schwierigen Situationen weit besser leiten könnte, als dies gegenwärtig der Fall ist (Singer, 1998).

Folgende fünf Gebote, die Singer in der traditionellen Ethik verankert glaubt, möchte er durch neue ersetzen:

- I. „Behandle alles menschliche Leben als gleich wertvoll“ soll ersetzt werden durch „Erkenne, daß der Wert menschlichen Lebens verschieden ist“
- II. „Beende nie absichtlich ein unschuldiges menschliches Leben“ soll ersetzt werden durch „ bernimm die Verantwortung für die Folgen deiner Entscheidungen“
- III. „Nimm dir nie das eigene Leben und versuche immer, bei anderen zu verhindern, daß sie es sich nehmen“ soll ersetzt werden durch „Achte die Entscheidung einer Person, zu leben oder zu sterben“
- IV. „Seid fruchtbar und mehret euch“ soll ersetzt werden durch „Setze nur Kinder in die Welt, die du wirklich willst“
- V. „Behandle jegliches menschliche Leben stets als kostbarer als jedes nichtmenschliche Leben“ soll ersetzt werden durch „Diskriminiere andere nicht wegen ihrer Spezieszugeh rigkeit“⁴ (Singer, 1998, S. 191 - 204).

Dass nicht jedes Menschenleben gleich viel wert sei, ist für Singer also nicht eine unangenehme Konsequenz, sondern gewissermaßen Programm. So wie er Föten und Embryonen in seiner Hierarchie aller Lebewesen nicht in jene Kategorie, deren Mitglieder ein Recht auf Leben haben, einordnet, spricht er auch Neugeborenen und Menschen mit derartig schweren angeborenen Behinderungen, dass sie niemals Selbstbewusstsein erlangen können (zB anenzephalen⁵ Babys), ein prinzipielles Lebensrecht ab. Außerdem sollen bei schwer behinderten Neugeborenen sowohl Überlegungen über ihre zu erwartende Lebensqualität als

⁴ Die Gebote iii – v stellen nicht vordergründig die Gleichwertigkeit jedes Menschenlebens in Frage und werden deswegen hier nicht näher erläutert.

⁵ „Anenzephalie: (...) Hirnlosigkeit, angeborenes Fehlen des Gehirns; nicht mit dem Leben vereinbar“ (Reuter, 2004, S. 104)

auch die ihrer Familien in die Entscheidung, sie sterben zu lassen oder aktiv zu töten, mit einfließen (Kuhse & Singer, 2002). Singer fordert des Weiteren, Neugeborene mit leichteren Behinderungen, wie zum Beispiel Trisomie 21⁶ oder Hämophilie⁷, sollten auf Wunsch der Eltern ebenfalls getötet werden dürfen, auch wenn für die betroffenen Babys durchaus ein aus der Innenperspektive lebenswertes Leben erwartbar ist. Die Argumentation ist die folgende: Da kein Neugeborenes ein prinzipielles Lebensrecht hat, dürfen die Eltern sowieso darüber entscheiden, ob das Kind leben soll, oder nicht. Da aber bei einem gesunden Säugling die Chancen höher stünden, als bei einem behinderten, dass er adoptiert würde, wäre bei dem behinderten Kind die Tötung wahrscheinlicher. Zusätzlich kommt noch die utilitaristische Vorstellung ins Spiel, die Eltern würden, sollte das behinderte Baby auf ihren Wunsch getötet werden, ein weiteres Baby bekommen, das, sollte es gesund sein, eine noch höhere Lebensqualität hätte als das durch seine Krankheit doch beeinträchtigte Kind. Das insgesamt Glück oder Wohlbefinden würde also durch das „Ersetzen“ des behinderten Kindes durch ein gesundes Kind gesteigert, da der schmerzfrei herbeigeführte Tod für ein nicht-selbstbewusstes Wesen wie ein Baby kein Leid darstelle (Singer, 2013).

Bei Menschen, die durch Unfall oder Krankheit in einen dauerhaften, nicht reversiblen Zustand der Bewusstlosigkeit geraten, ist die Lage etwas anders, da sie einmal Personen waren. Darum sind ihre früher geäußerten Wünsche, so sie bekannt sind, zu beachten; um dies zu gewährleisten und gleichzeitig anderen Bürger*innen die Angst zu nehmen, sie könnten unfreiwillig im Zustande anhaltender Bewusstlosigkeit getötet werden, sollen jene Menschen, die sich davor fürchten, durch schriftlichen Widerspruch eine Euthanasie für einen späteren Zeitpunkt, in dem sie nicht äusserungsfähig sind, ablehnen können. Generell jedoch sollten Menschen mit irreversiblen Schädigungen, die eine Rückkehr des Bewusstseins unmöglich machen, getötet werden dürfen. Für die Betroffenen selber sieht Singer keinen Unterschied, ob sie sofort sterben (oder getötet werden), oder nach weiteren Lebensjahren ohne Bewusstsein von selber sterben. Ihr Leben habe keinen Wert an sich (Singer, 2013, S. 302 f.).

⁶ „Trisomie 21: (...) Synonym: Down-Syndrom, (...) durch eine Trisomie von Chromosom 21 verursachtes Syndrom mit variabler, geistiger Behinderung und körperlichen Fehlbildungen“ (Reuter, 2004, S. 2160); die Meinung über die Lernfähigkeit Betroffener hat sich allerdings stark geändert, da ihre geistigen Fähigkeiten sehr weit gestreut sind, sie reichen von schweren Beeinträchtigungen hin zu durchschnittlicher Intelligenz (Down-Syndrom Österreich, 2021).

⁷ „Hämophilie: (...) Bluterkrankheit“, Blutgerinnungsstörung unterschiedlicher Schweregrade, von häufigen, lebensgefährlichen Spontanblutungen bis hin zu unauffälligen Verlaufsformen (Reuter, 2004, S. 868)

Hiermit wurden überblicksmäßig die wichtigsten Urteile Singers, die sich explizit gegen eine Gleichwertigkeit aller Menschenleben richten, dargestellt. Im folgenden Kapitel soll die sich aus den bisherigen Erkenntnissen ergebende Fragestellung der Arbeit hergeleitet werden.

1.4. Fragestellung

Von der Thematik des Schwangerschaftsabbruches ausgehend, ergibt sich bei Singer die Konsequenz, dass verschiedene Menschenleben moralisch nicht immer gleichwertig sind. Singer argumentiert das überzeugend damit, dass dies eine notwendige Schlussfolgerung seiner eben dargestellten konsistenten, nicht-speziesistischen Theorie sei. Ist es, beziehungsweise wie ist es möglich, diese beiden scheinbar widersprüchlichen Positionen – die Gleichwertigkeit aller Menschenleben und die Legitimation der Tötung menschlicher Embryonen im Zuge eines Schwangerschaftsabbruches – auf theoretischer⁸ Ebene zu vereinen? Die konkrete Fragestellung lautet darum folgendermaßen:

- Wie lösen ethische Theorien die sich im Anschluss an Peter Singers Arbeiten ergebende Problematik, dass die Gleichwertigkeit aller Menschenleben in Widerspruch zu der moralischen Legitimität von Abtreibungen steht, ohne das Recht auf Abtreibung aufzugeben?

Im folgenden Abschnitt werden drei alternative Theorien vorgestellt, die es – explizit oder implizit – schaffen, diese beiden Ansprüche miteinander zu vereinen. Durch die Diskussion und Gegenüberstellung wird erwartet, einerseits Einseitigkeiten an Singers Diskussion darstellen zu können und andererseits zu zeigen, inwiefern die beiden Ansprüche – Schwangerschaftsabbruch als moralisch legitime Handlung und das Postulat der Gleichwertigkeit aller Menschenleben – theoretisch vereinbar sind und welche Schwierigkeiten dabei eventuell bestehen bleiben.

⁸ Peter Singer kritisiert mehrmals die Verlogenheit heutiger, westlicher Gesellschaften, die zwar die Unantastbarkeit und Gleichwertigkeit aller Menschenleben propagieren, de facto aber sehr wohl in vielen Situationen zum Beispiel mit dem Argument der Lebensqualität des*der Betroffenen den Wert des Lebens zum Beispiel kranker oder schwer behinderter Menschen als geringer ansähe als den Wert gesunder Menschen (Singer, 2002), (Singer, 1998). Diese sehr interessante Diskussion darüber, wie der Wert des Lebens an sich mit dem Wert des Lebens für jemand Bestimmten ineinander greift, beziehungsweise auch, wie die Lebensqualität eines nicht äußerungsfähigen Menschen eingeschätzt werden kann, würde hier zu weit führen. In dieser Arbeit soll es lediglich um die theoretische Vereinbarkeit gehen; dass es in der Praxis tatsächlich gravierende Widersprüche und Probleme geben kann, die durchaus die theoretischen Grundlagen in Frage stellen können, ist sicherlich ein sehr wichtiger Punkt, dem Singer zurecht große Aufmerksamkeit schenkt.

2. Alternative Theorien

In diesem Abschnitt sollen drei verschiedene Theorien dargestellt werden, die, jeweils an einem anderen Punkt ansetzend, die Konsequenz vermeiden können, dass Menschenleben per se nicht gleichwertig seien, auch wenn sie darin mit Singer übereinstimmen, dass sie Schwangerschaftsabbrüche für moralisch rechtfertigbar halten.

Ein weiterer Punkt in der Auswahl gerade dieser drei Theorien ist der Anspruch, Theorien zu nehmen, die insofern mit Singer vergleichbar sind, als sie kein komplett anderes Ethikverständnis aufweisen. Singer selbst bemüht sich um Praktikabilität, Rationalität und ein Minimum an metaphysischen Vorannahmen (Singer, 2013, S. 44). Auch wenn keine der drei im Anschluss vorgestellten Theorien utilitaristisch ist, wie die Ethik Peter Singers, treffen diese drei Merkmale auf sie alle zu. Damit gibt es in jeder von ihnen Anknüpfungspunkte, die nahe genug sind, um eine Diskussion aufschlussreich und interessant zu machen. In der Theorie Norbert Hoersters ist dies der Interessenbegriff, der demjenigen Singers sehr nahe steht; Judith Jarvis Thomsons Beschäftigung mit dem Recht auf Leben stellt einen Kontrapunkt zu Singers Überlegungen dar, da sie Rechten insgesamt und auch der Frage, worin das Recht auf Leben besteht, großes Gewicht gibt; und Cheryl Abbate stellt sich ebenso wie Singer explizit der Schwierigkeit um ethische Konsistenz über die Speziesgrenzen hinweg, wobei sie ebenfalls dem Merkmal der Empfindungsfähigkeit große Bedeutung beimisst. Abbates Theorie beinhaltet wichtige Teile der Überlegungen des Tierethikers Gary L. Francione. Dessen Beitrag wird nur insofern inkludiert, als er für Abbates Weiterentwicklung von Bedeutung ist, wird aber nicht als eigenständige Alternativtheorie zu Peter Singer behandelt, da sein Schwerpunkt eindeutig in der Tierethik liegt und er, wie wir in Abschnitt 2.3. sehen werden, Parallelen zur Frage der Abtreibung explizit ablehnt (Francione, 1995).

2.1. Norbert Hoerster und das Überlebensinteresse

Bei Norbert Hoersters ethischen Überlegungen spielen Interessen und Moral, ähnlich wie bei Singer, eng zusammen, er grenzt sich jedoch explizit vom Utilitarismus ab, da er dessen „Maximierungs- und Aufrechnungsgebot“ (Hoerster, 1995, S. 190) ablehnt und stellt stattdessen rechtsphilosophisch-kontraktualistische Erwägungen an. Wie Singer geht Hoerster aber davon aus, dass es möglich ist, Moral und ihre Geltung rational, frei von metaphysischen Erwägungen zu begründen. Zumindest die für ein funktionierendes Zusammenleben grundlegenden Normen wie das Tötungsverbot, die Sicherung des Existenzminimums, Schutz

der körperlichen Unversehrtheit, Schutz des Privateigentums und Gewährleistung eines gewissen Grades an Freiheiten (zum Beispiel Bewegungs- und Handlungsfreiheit) hält Hoerster für intersubjektiv begründbar, da jede*r mehr Vorteile als Nachteile durch ihre allgemeine Befolgung habe (Hoerster, 1983). Auch wenn diese Rechtfertigung für Normen subjektivistisch und individualistisch erfolgt, da sie immer konkrete Individuen verlangt, deren Standpunkte oder Wünsche vertreten werden, werden durch die allgemeine Geltung immer auch konkrete, entgegenstehende Interessen einiger anderer Individuen verletzt. Da laut Hoerster kein vorpositives, überstaatliches Recht wie beispielsweise das Naturrecht erkennbar ist, auf das man sich in solchen Fällen berufen könnte (Hoerster, 2010, S. 13), können sich Normen nur dadurch etablieren, dass sie die Interessen oder Wünsche der Mehrheit widerspiegeln⁹:

Wenn diese Sichtweise aber zutrifft, dann können Normen letztlich immer nur als Instrumente zur Durchsetzung bestimmter - möglicherweise übereinstimmender - subjektiver Willensbekundungen oder Wünsche werden. Warum sollte irgendjemand sich eine Norm zu eigen machen, die weder absolute Geltung besitzt noch auf irgendeinen Willen oder Wunsch Bezug nimmt: Hinter jedem nicht absoluten, sondern relativen Sollen steht notwendig irgendein empirisch faßbares Wollen (Hoerster, 1992, S. 105).

Eine notwendige, wenn auch noch nicht hinreichende Begründung dafür, dass jemand ein Recht auf x hat, ist also, dass sie*er einen Wunsch hat, der durch nicht-x verunmöglicht wird. Der Wunsch kann dabei auf x direkt oder aber auf ein z gerichtet sein, das (eventuell auch mit anderen Zusätzen) durch x realisiert wird. Um als Recht geltend gemacht werden zu können, muss es außerdem noch in Sozialmoral und/oder Rechtsordnung zu finden sein (Hoerster, 1992). Insoweit kann man sagen, dass sich Moral nicht in dem positiven Recht einer Gesellschaft erschöpfen muss; dass aber rational begründete Moral durch das Recht widergespiegelt wird.

Soweit in aller Kürze die ganz allgemeinen Überlegungen zum Zusammenhang von Moral, Recht und Interessen bei Hoerster. Diese sind insoweit relevant, als sie von ihm auch benützt werden, um für ein Recht auf Abtreibung zu argumentieren, ohne zu ähnlich radikalen Konsequenzen zu gelangen wie Singer.

Im Kern der Ausführungen Hoerstes zur Legitimation von Schwangerschaftsabbrüchen steht die Frage: Wer hat ein Lebensrecht und wie wird dieses begründet?

Auch wenn in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von „jedem Menschen“ die Rede ist (Amnesty International, 2021), ist damit die Frage nicht beantwortet, da es strittig

⁹ Dass es in der Praxis auch andere Konstellationen geben kann, in denen Gewalt oder Unterdrückung diese prinzipiell zugrunde liegenden Mechanismen unmöglich machen, erörtert Hoerster in „Ethik und Interesse“ (Hoerster, 2003), hier wird darauf nicht näher eingegangen.

bleibt, ab welchem Zeitpunkt der embryonalen Entwicklung von einem Menschen zu sprechen ist. Hoerster weist darauf hin, dass die Formulierung „menschliches Leben“ nicht äquivalent mit „Mensch“ zu gebrauchen ist, da schon eine unbefruchtete Eizelle menschliches Leben darstellt, aber sicher keinen Menschen. Auch beim Embryo kann man problemlos von menschlichem Leben, auch individuellem menschlichen Leben, sprechen, ist er aber ein Mensch (Hoerster, 2013)? In Österreich erstreckt sich der durch das Menschen- und Grundrecht auf Leben begründete qualifizierte Lebensschutz explizit nicht auf „keimendes Leben“ (Verfassungsgerichtshof, 2021). Mit qualifiziertem Lebensschutz ist ein besonders strikter, individueller Lebensschutz gemeint, der eben nur für Träger*innen des Rechts auf Leben existiert. Verschiedene solcherart geschützte Leben können niemals gegeneinander aufgewogen werden: auch wenn es möglich wäre, etwa durch Organtransplantation, ein Menschenleben zu opfern und damit 10 andere zu retten, ist dies nicht erlaubt. Schlichter Lebensschutz hingegen, wie für Bäume oder auch Tiere, bedeutet, dass nicht das einzelne Individuum, sondern die Art als solche als schützenswert erachtet wird. Selbst der individuelle Lebensschutz muss aber als Abwehrrecht verstanden werden, also als ein Recht darauf, nicht getötet zu werden. Nicht einmal das Recht auf Leben begründet tatsächlich das Recht, durch positive Maßnahmen am Leben erhalten zu werden (Hoerster, 2013, S. 26 ff.). Der österreichische Verfassungsgerichtshof begründet nun seine Entscheidung, Embryonen von diesem qualifizierten Lebensrecht auszuschließen damit, dass in der Menschenrechtskonvention zwar Ausnahmen davon in Bezug auf schon geborene Menschen (zum Beispiel Notwehr), aber keinerlei Ausnahmen in Bezug auf Ungeborene genannt werden. Daraus schließt der österreichische Verfassungsgerichtshof, dass ungeborenes menschliches Leben nicht mitgemeint ist (Verfassungsgerichtshof, 2021). Auch im deutschen und österreichischen Zivil- oder Strafrecht wird ein Embryo nicht als Mensch angesehen: wer bei einem Verkehrsunfall unbeabsichtigt eine schwangere Frau verletzt und dadurch ihren Embryo tötet, wird nicht wegen fahrlässiger Tötung, sondern wegen fahrlässiger Körperverletzung angezeigt (Hoerster, 2013, S. 32). Das deutsche Bundesverfassungsgericht hingegen impliziert Embryonen ausdrücklich im Menschenrecht auf Leben (Tschentscher, 2021), was, wie Hoerster aufzeigt, zu Inkonsistenzen mit der Straffreiheit von Abtreibungen auch innerhalb der Fristenlösung führt. Was für die Interpretationen darüber, wann ein menschliches Wesen als Mensch zu bezeichnen ist, im juristischen Bereich gilt, zeigt sich auch in der philosophischen Debatte: der Begriff „Mensch“ wird je nachdem verwendet oder vermieden, welches Ergebnis man für wünschenswert hält (Hoerster, 2013, S. 33). Der Rückbezug auf das Menschsein hilft also in der Argumentation wem warum ein Lebensrecht zusteht, wenig weiter. Wie schon

gesagt, fallen für Hoerster auch metaphysische (also beispielsweise auf der Annahme einer vorpositiven Normenordnung gründende) und religiöse Rechtfertigungen weg, da er es für überzeugender hält, nur möglichst allgemein akzeptable Grundvoraussetzungen anzunehmen (Hoerster, 2006, S. 60). Auf seiner am Kapitelanfang dargestellten interessensbasierten Konzeption von Rechten aufbauend, meint Hoerster, ein Recht auf Leben könne es nur dort sinnvollerweise geben, wo auch ein Überlebensinteresse vorhanden sei (Hoerster, 2006). Wann aber liegt ein Überlebensinteresse vor?

Ein Überlebensinteresse hat ein Lebewesen, das den ausdrücklichen Wunsch nach Weiterleben hat. Ein Überlebensinteresse hat aber auch ein Lebewesen, das einen Wunsch hat, zu dessen Realisierung das Weiterleben geeignet, ja unverzichtbar ist. Wenn ich den Wunsch habe, morgen zu verreisen, dann habe ich damit automatisch auch ein Überlebensinteresse. Und ein Kleinkind hat ein Überlebensinteresse, wenn es in zwei Stunden seine Großeltern besuchen möchte. Dass das Kind einen Begriff vom Überleben hat oder schon so etwas wie Todesangst verspüren kann, ist dazu keineswegs erforderlich (Hoerster, 2013, S. 54).

Das Interesse, weiterzuleben, muss dem betreffenden Individuum also keineswegs bewusst sein. Auch kann es sein, dass jemand einen Wunsch nur deshalb hat, weil ihm* ihr falsche oder ungenügende Informationen zur Verfügung standen. Dann ist nicht das theoretisch daraus folgende Interesse zu beachten, sondern dasjenige, das die betreffende Person hätte, wäre sie entsprechend aufgeklärt: Jemand, der bald sterben möchte, weil sie*er fälschlicherweise glaubt, unheilbar krank zu sein, hat nicht das tatsächliche Interesse, so bald als möglich zu sterben (Hoerster, 1991, S. 386). Interesse kann also gleichgesetzt werden mit einem Wunsch „den ein Individuum im aufgeklärten und urteilsfähigen Zustand entweder hat oder haben würde“ (Hoerster, 1992, S. 104). Hier zeigt sich ein Unterschied zu Singer, dem es um die Erfüllung von Präferenzen geht, ohne diese zu bewerten. Auch künftige Wünsche müssen nach Hoerster berücksichtigt werden; darauf beruhe die Idee des Generationenvertrages. Die Berücksichtigung zukünftiger Wünsche unterliegt allerdings der Bedingung, dass sie unabhängig von der geplanten Handlung (später einmal) existieren müssen:

Die Bedingung allerdings, daß der betreffende Wunsch auch unabhängig von dem zur Debatte stehenden Handeln später existent sein wird, ist nach dieser Sichtweise für die Zusprechung eines Rechts und einer diesem Recht korrespondierenden Pflicht unverzichtbar. Denn ein Recht auf *Erfüllung* eines (jetzt oder später realen) Wunsches ist eine Sache, ein Recht auf *Entstehung* bzw. *Ausbildung* eines Wunsches wäre eine andere Sache. Wem sollte die Pflicht, einen Wunsch, der nicht ohnehin existiert oder existieren wird, allererst zu erzeugen, bzw. entstehen zu lassen, geschuldet sein? (Hoerster, 1992, S. 106, Herv.i.O.)

Damit ist auch Hoersters Argumentation in Bezug auf den Schwangerschaftsabbruch im Wesentlichen erklärt. Denn ein Überlebensinteresse, wie Hoerster es zur Bedingung eines Rechts auf Leben macht, kann man Embryonen sinnvollerweise nicht zuschreiben (Hoerster,

2013). Sie können ein solches nur unter gewissen Bedingungen ausbilden; eine davon wäre, dass sie nicht getötet werden. Wenn aber genau über diese Handlung diskutiert wird, werden sie nicht unabhängig von der Ausführung oder Unterlassung dieser Handlung irgendeine Wünsche ausbilden. Steht jedoch für eine Schwangere fest, dass sie ihr ungeborenes Kind austragen möchte, ist es durchaus problematisch, wenn sie dennoch Drogen konsumiert, da der Embryo später als erwachsener Mensch einmal sehr wohl das Interesse haben wird, sein Leben möglichst uneingeschränkt genießen zu können – oder es hätte, wenn er davon wüsste; denn Interessen können auch verletzt werden, wenn dem Betroffenen nicht klar ist, dass sie verletzt wurden. Die zur Debatte stehende Handlung betrifft im Falle des Drogenkonsums nicht das Leben des Embryos; darum sind seine zukünftigen Wünsche durchaus zu berücksichtigen (Hoerster, 2013, S. 75 f.). Denn Hoerster plädiert dafür, Embryonen zu jedem Zeitpunkt ihrer Existenz einen Lebensschutz zuzugestehen. Dieser ist nicht als qualifizierter Lebensschutz, der aus einem Recht auf Leben entsteht, zu interpretieren. Aber analog dazu, dass auch – zumindest einige - höher entwickelte Tiere nicht einfach unbegründet getötet werden dürfen, sollte dies auch für Embryonen gelten. Dabei schlägt Hoerster vor, den Lebensschutz abzustufen, sodass er gegen Ende der Schwangerschaft höher ist als am Anfang. Zu keinem Zeitpunkt würde er aber über den Interessen der Schwangeren stehen, die eine Abtreibung wünscht (Hoerster, 2013). Diese Gewichtung stimmt mit Hoerstes Überlegungen zu empfindungsfähigen Tieren und deren Anspruch, dass ihre Interessen zumindest gegen eventuell entgegenstehende Interessen abgewogen werden müssen, überein. Hoerster spricht bei Tieren ohne Ichbewusstsein von bloß punktuellen oder gegenwartsbezogenen Interessen. Sobald der Wunsch, etwas zu fressen, befriedigt wurde, sei auch das damit einhergehende Überlebensinteresse abgelaufen. Spätestens wenn eine Katze schlafte, habe sie kein Überlebensinteresse mehr, da sie zu keinem Zeitpunkt davor Pläne oder Wünsche für die Zeit nach dem Schlafen gehabt hätte (Hoerster, 1995). Den ansteigenden Lebensschutz von Embryonen begründet Hoerster einerseits mit dem menschlichen Gattungsinteresse im weitesten Sinn, also der Tatsache, dass die meisten Menschen es als wertvoll betrachten würden, wenn es weiterhin Menschen gäbe und andererseits damit, dass „(...) wir als Menschen auch dem einzelnen Embryo als einem sich zum Menschen entwickelnden Angehörigen der eigenen Spezies gewöhnlich gewisse Beschützerinstinkte entgegenbringen“ (Hoerster, 2013, S. 83). Da sowohl die Wahrscheinlichkeit, dass aus einem Embryo tatsächlich ein die Erde bevölkernder Mensch werde, mit fortschreitender Schwangerschaftsdauer ansteige, als auch die genannten Beschützerinstinkte aufgrund anwachsender Ähnlichkeit zu geborenen Babys

stärker würden, sei es gerechtfertigt, den Lebensschutz dementsprechend mitwachsen zu lassen (Hoerster, 2013, S. 82 f.).

An dieser Stelle drängt sich die Frage auf, wie Hoerster den Status Neugeborener oder von Menschen, die aufgrund schwerster Behinderungen nicht in der Lage sind, das oben beschriebene, recht komplexe Überlebensinteresse aufzubringen, einschätzt.

Hoerster stellt explizit den Anspruch, die Begründung eines Tötungsverbots müsse insbesondere dort, wo dieses gesellschaftlich umstritten wäre, wie zum Beispiel in manchen Fällen an Lebensanfang und –ende, klar und stichhaltig sein (Hoerster, 2006, S. 64 ff.). Gleichzeitig lehnt er auch jegliches Stufenmodell des Lebensrechts oder der Menschenwürde – falls diese zur Unterstützung herangezogen wird – ab. Weder für vorgeburtliches Leben noch für heranwachsende Kinder sei es irgendwie zu rechtfertigen, das individuelle Recht auf Leben sozusagen mitwachsen zu lassen, da dieses nur entweder gegeben oder nicht gegeben sein könne (Hoerster, 2003, S. 218). Den Begriff der Menschenwürde findet Hoerster für die Erörterung dieser Frage sowieso ungeeignet, da sie mangels tatsächlichen, unbestreitbaren, deskriptiven Gehalts eine Leerformel sei, die oft suggestiv von beiden Seiten verwendet würde. Es sei daher viel präziser, mit dem Recht auf Leben genau das, worum es ginge, zu benennen (Hoerster, 2006, S. 48 f.).

Dieses Individualrecht auf Leben steht, wie bereits gesagt, laut Hoerster nur Personen, also Wesen, die Ichbewusstsein und die Fähigkeit, sich auf ihre Zukunft zu beziehen, besitzen, zu. Daraus ergibt sich für ihn die Frage: „Wie sollen wir jene Norm zur Regelung des Lebensrechtes genau formulieren, die von diesem Standpunkt aus zur Aufnahme in Sozialmoral und Rechtsordnung vorgeschlagen zu werden verdient?“ (Hoerster, 1990, S. 232) Diese Frage soll zwei Ebenen beachten, einerseits „die Ebene des fundamentalen ethischen Kriteriums“ und andererseits „die Ebene der zielführenden Umsetzung dieses Kriteriums in die richtige Praxisnorm“ (Hoerster, 2013, S. 67). Das Kriterium auf der ersten Ebene müsste das für das Recht auf Leben als ausschlaggebend identifizierte Überlebensinteresse sein. Eine auf diesem Kriterium aufbauende Regelung wäre aber weder praktikabel noch sicher. Darum schlägt Hoerster als praktische Grenze, ab wann einem menschlichen Wesen das Recht auf Leben zustehen soll, die Geburt vor (Hoerster, 2013) – in explizitem Widerspruch zu Singer. Die Geburt qualifiziere sich zum einen dadurch, dass sie ein klares, unübersehbares Kriterium sei. Zum anderen schütze sie sicher und zufällig alle Kleinkinder, die vielleicht noch kein, vielleicht aber schon ein Überlebensinteresse haben. Dass Säuglinge in den ersten Wochen nach der Geburt und Embryonen dieses noch nicht hätten, sei sicher, weswegen die Sicherheitsgrenze

auch nicht vor die Geburt verlegt werden müsse; denn, so Hoerster, bloße Spekulationen lieferten niemals einen Grund, Rechte – und damit einhergehend auch Pflichten – zu begründen. Dass Säuglinge aber irgendwann nach der Geburt, von Kind zu Kind unterschiedlich, dieses fundamentale Interesse ausbilden würden, sei unbestritten (Hoerster, 2013). Dass es zudem Menschen gibt, bei denen zweifelhaft ist, inwieweit sie jemals ein zukunftsbezogenes Überlebensinteresse ausgebildet haben oder noch ausbilden werden, stellt für Hoerster kein Hindernis gegen die von ihm vorgeschlagene Regelung des Rechts auf Leben ab der Geburt dar:

Es gibt keine eindeutig definierbare Kategorie von Menschen bzw. Kranken, von denen man mit absoluter Sicherheit sagen könnte, dass sie ein Überlebensinteresse nicht mehr haben bzw. von Lebensbeginn an nie gehabt haben. Es wäre untragbar, das wichtigste Individualrecht unserer Rechtsordnung etwa vom jeweiligen, dem Wechsel unterworfenen Stand einer medizinischen Wissenschaft abhängig zu machen. Die Behauptung, wer *irgendeiner* Kategorie menschlicher Individuen (wie den Embryonen) unter dem Gesichtspunkt ihres mangelnden Überlebensinteresses das Recht auf Leben abspreche, könne es mit derselben Begründung in der Realität auch anderen Kategorien absprechen, ist deshalb falsch. Es gibt keine eindeutig definierbare Kategorie von Kranken, von denen man mit derselben Sicherheit sagen könnte, dass sie ein Überlebensinteresse *nicht mehr* haben, mit der man von Embryonen sagen kann, dass sie ein Überlebensinteresse *noch nicht* haben (Hoerster, 2013, S. 73, Herv.i.O.).

Nur mit einer absolut eindeutigen und einfachen Regel wie dem Zeitpunkt der Geburt könne eine Gesellschaft einerseits zeigen, dass ihr jedes Menschenleben ab der Geburt gleich viel wert sei – wobei die Frage, welchen Wert das je eigene Leben für ein bestimmtes Individuum hat, wieder eine andere ist – und andererseits auch der Tatsache gerecht werden, dass gerade komplexe, moderne Gesellschaften klare und schematische Regelungen grundlegender Bereiche brauchen (Hoerster, 1990).

2.2. Judith Jarvis Thomson und die Gedankenexperimente

Todkranke Geiger, böse Traktorfahrer, Angreifer, deren tödliche Raketen von zweijährigen Kindern abgefeuert werden und gute Samariter – wer hätte gedacht, dass sie alle einen Beitrag dazu leisten können, unser Verständnis davon, worum es bei der Frage des Schwangerschaftsabbruches eigentlich geht, zu schärfen? Die Philosophin Judith J. Thomson war eine Spezialistin für phantasievolle und doch sehr akkurate Gedankenexperimente, mit denen sie über Rechte allgemein, deren Begründung und Geltungsbereich, aber auch über das hier hauptsächlich interessierende Thema des Schwangerschaftsabbruches nachdachte. Eng mit diesem verbunden sind bei Thomson auch die Fragen, wozu man im Rahmen der Selbstverteidigung berechtigt ist und wann moralisch ein Unterschied zwischen Sterben lassen

und aktivem Töten besteht. Denn Thomson, die 1929 geboren wurde, setzte sich noch ausführlicher mit dem ganz kategorischen Abtreibungsverbot der katholischen Kirche, die Abtreibung zumindest in manchen offiziellen Dokumenten, wie der 1995 veröffentlichten Enzyklika Papst Johannes Pauls II., auch im Falle einer Lebensgefahr für die Frau durch die Schwangerschaft, nicht gutheißt (Johannes Paul II., 1995)¹⁰, auseinander, als dies in gegenwärtigen Debatten der Fall ist.

Wozu Gedankenexperimente? „A thought experiment is an imaginary situation, designed to bring out our feelings, or what philosophers call ‚intuitions‘, on a particular issue. (...) Thought experiments allow us to focus more closely on what is at stake.“ (Warburton, 2011, S. 223).

Im Falle des Schwangerschaftsabbruches möchte Thomson, dass die Leser*innen auf einen, wie sie findet, sowohl von Abtreibungsgegner*innen als auch –befürworter*innen meist vernachlässigten Teil der Argumentation fokussieren: Warum sollte aus der Tatsache (und Thomson nimmt dies in diesem Fall als Tatsache an, auch wenn es nicht ihrer Auffassung entspricht), dass ein Embryo ab der Befruchtung der Eizelle eine Person ist, der Schluss folgen, dass Abtreibung moralisch unzulässig sei? Denn das gängige Argument diesbezüglich lautet: Jede Person hat ein Recht auf Leben. Ein Embryo ist eine Person, also hat er ein Recht auf Leben. Auch wenn die betreffende Frau ein Recht haben mag, über ihren Körper zu entscheiden, so ist dieses Recht natürlich weniger gewichtig, als das Recht einer anderen Person, nämlich des Embryos, auf Leben. Darum darf eine Abtreibung nicht durchgeführt werden (Thomson J. J., 2006). Dass der letzte Schluss voreilig sein könnte, soll folgendes Gedankenexperiment zeigen:

You wake up in the morning and find yourself back to bed with an unconscious violinist. A famous unconscious violinist. He has been found to have a fatal kidney ailment, and the Society of Music Lovers has canvassed all the available medical records and found that you alone have the right blood type to help. They have therefore kidnapped you, and last night the violinist's circulatory system was plugged into yours, so that your kidneys can be used to extract poisons from his blood as well as your own. The director of the hospital now tells you: "Look, we're sorry the Society of Music Lovers did this to you – we would never have permitted it if we had known. But still, they did it, and the violinist now is plugged into you. To unplug you would be to kill him. But never mind, it's only for nine months. By then he will have recovered from his ailment, and can safely be unplugged from you." Is it morally incumbent on you to accede to this situation? (Thomson J. J., 2006, S. 41)

¹⁰ Es wird mehrmals das generelle und ausnahmslose Verbot, werdendes Leben zu töten, ausgesprochen; Tötung im Falle der Selbstverteidigung wird zwar als Ausnahme vom Tötungsverbot erwähnt, aber explizit nur einem schuldigen Angreifer gegenüber. Letzten Endes bleibt in der Enzyklika dennoch ein schmaler Streifen Interpretationsraum.

Dieses Gedankenexperiment, in dem jemand gekidnappt und dann an einen bedürftigen, schwerkranken Geiger angeschlossen wird, korrespondiert mit Schwangerschaften, die durch unfreiwilligen Geschlechtsverkehr oder Vergewaltigung entstanden sind. Thomson fängt mit diesem Beispiel an, um sich zuerst der, wie sie es nennt, extremen Ansicht, dass Abtreibung niemals und unter keinen Umständen toleriert werden könne, zu widmen. Tatsächlich, so Thomson (2006), ist es äußerst schwierig, unter Berufung auf die oben genannte Argumentation eine Ausnahme für Frauen, die nach einer Vergewaltigung schwanger geworden sind, zu machen. Da der Embryo als voll- und der Frau in allem gleichwertige Person betrachtet wird, darf die Art und Weise, wie er gezeugt wurde, ja wohl keinen moralischen Unterschied machen. Auch bei erwachsenen Personen dürfen die Umstände ihrer Zeugung nicht ihre grundlegenden Rechte beeinträchtigen. Vergewaltigung ergibt also, ohne zusätzliche Annahmen, kein anderes Ergebnis in der Frage des Schwangerschaftsabbruches (Thomson J. J., 2006, S. 45). Wie sieht es bei Lebensgefahr für die schwangere Frau aus? Insofern, als hier zwei gleichberechtigte Personen um das Recht auf Überleben konkurrieren, müssen für den Schluss, dass eine Abtreibung auch nicht gerechtfertigt werden kann, um das Leben der Mutter zu retten, weitere Voraussetzungen eingeführt werden. Diese werden gängiger Weise aus der Position einer*s neutralen Dritten formuliert, also etwa der*des Ärztin*Arztes, die*der einen Schwangerschaftsabbruch vornehmen könnte und nicht aus der der betroffenen Frau selbst (Thomson J. J., 2006, S. 42). Sie besagen, dass es moralisch schlimmer wäre, eine Person aktiv zu töten, als eine Person sterben zu lassen, beziehungsweise, dass es niemals erlaubt sein kann, eine unschuldige Person zu töten. Laut Thomson müssen also folgende Fragen bearbeitet werden:

- a.** Gibt es einen moralischen Unterschied zwischen Töten und Sterben lassen, der handlungsleitend für den Konfliktfall des Rechts auf Leben zwischen Embryo und Frau sein muss?
- b.** Ist es immer und ausnahmslos moralisch unakzeptabel, eine unschuldige Person zu töten?
- c.** Welchen Unterschied macht die Perspektive dessen aus, der die Entscheidung für oder gegen Embryo oder Frau trifft?

Zuerst zu **a.**: Thomson (1973) schreibt, sie halte die Frage, ob es einen generellen, moralischen Unterschied zwischen Töten und Sterben lassen gebe, für interessant, aber offen. Die Frage aber, ob dieser eventuelle Unterschied eine Grundlage dafür sein könne, eine für die Frau lebensrettende Abtreibung nicht durchzuführen, verneint sie klar. Eine Frau, die unter großen

Opfern eine Schwangerschaft fortführe, um den heranwachsenden Fötus zu retten, verdiene Lob und Bewunderung, wie ein guter Samariter, der unter großem Aufwand und vielen Mühen jemandem das Leben rette. Ein Mensch aber, der entscheidet, der nötige, sehr große finanzielle, zeitliche und emotionale Aufwand, um diesen Menschen zu retten, sei ihm zu groß, der also den Kranken*die Kranke nicht rettet, auch wenn er weiß, dass dies dessen*deren Tod bedeutet, lässt ihn*sie sterben. Sowohl die*derjenige, die*der sich vom Geiger entkoppelt, als auch eine Frau, die eine Schwangerschaft beenden möchte, töten den Geiger oder den Embryo indirekt. Gibt es einen Unterschied? Wie groß und gewichtig ist er?

In ‚Rights and Deaths‘ (1973) verteidigt Thomson ihr Gedankenexperiment auch gegen den Einwand, sich von dem bewusstlosen, todkranken Geiger zu entkoppeln sei tatsächlich nur eine indirekte Tötung, während eine Abtreibung einen direkten Tötungsakt darstelle. Der Einwand besagt, sobald eine Entscheidung entweder als Mittel oder als Zweck eine Tötung beinhalte, sei es direkte Tötung; werde die Tötung zwar wissentlich, aber weder als Zweck noch als Mittel, in Kauf genommen, sei sie nur mehr indirekt und damit moralisch anders zu beurteilen. Thomson stimmt zu, dass die Handlung, sich vom Geiger zu entkoppeln, auch wenn dies im Wissen geschieht, sein Tod sei daraufhin unvermeidlich, nur eine indirekte Tötung sein kann, da der Zweck der Handlung die eigene Freiheit und nicht der Tod des Geigers ist. Sie wehrt sich aber dagegen, dass man eine zum Beispiel medikamentös herbeigeführte Abtreibung zwangsläufig als direkte Tötung betrachten müsse, da auch hier der Zweck eine Beendigung der Schwangerschaft, aber nicht der Tod des Embryos sei (Thomson J. J., 1973). An anderer Stelle spricht sie sich deswegen auch dagegen aus, dass eine Frau, die einen Schwangerschaftsabbruch durchführen lässt, ein Recht auf den Tod des Fötus hätte, wie dies zum Beispiel Joonas Räsänen (2017) fordert. Genauso wenig wie der*diejenige, der*die sich vom Geiger entkoppelt, das Recht habe, ihm die Kehle durch zu schneiden, wenn er*sie bemerkt, dass der Geiger wider Erwarten doch überlebensfähig ist, habe eine Frau, die sich für einen Schwangerschaftsabbruch entschieden habe, das Recht darauf, dass ihr Kind sterben müsse, sollte es den Eingriff doch überleben (Thomson J. J., 2006, S. 49). Bereits hier zeigt sich, wie Thomsons Annahme, der Embryo sei eine mit allen Rechten ausgestattete Person zu anderen Ergebnissen kommt, als Singers Analyse, der zufolge die Eltern auch nach der Geburt über Leben oder Tod ihres Kindes entscheiden dürfen (Singer, 2013).

Weiters fragt Thomson, ob und wenn ja, warum die wissentliche Inkaufnahme eines Todes in der moralischen Bewertung einen derartig großen Unterschied zu einer direkten Tötung macht:

What is needed is to show that the difference *makes* the moral difference, or at least contributes to it. And the best way to test such a claim is to isolate the difference so far as possible. We should try to get as clear a direct killing and as clear an indirect killing as we can which so far as possible differ only in that respect, and then look to see if a moral difference emerges (Thomson J. J., 1973, S. 152 f.).

Um die gewünschte Klarheit zu erreichen, präsentiert Thomson folgendes Gedankenexperiment: Eine friedliche Nation wird von einer böartigen Nation bedroht. Erklärt sich die friedliche Nation nicht zu ewiger Versklavung bereit, soll sie ausgelöscht werden. Die Bösen haben eine Raketenabschussrampe gebaut, die so konstruiert ist, dass die Raketen von dort nur von den kleinen Händen zweijähriger Kinder abgefeuert werden können. Sie haben dazu zweijährige Kinder ihrer eigenen Nation trainiert. In Fall 1 haben die Bösen nur eine einzige Rampe gebaut und würden für den Bau einer weiteren mehrere Jahre brauchen. Die friedliche Nation hat die Möglichkeit, diese Rampe erfolgreich zu bombardieren, um ihre eigenen Leben zu schützen. Unglücklicherweise würden dabei die zweijährigen Kinder ebenfalls getötet werden. In Fall 2 sind die trainierten zweijährigen Kinder die Ressource, für deren Reproduktion die Bösen mehrere Jahre bräuchten. Wieder haben die Friedlichen die Möglichkeit, die Rampe zu bombardieren. Unglücklicherweise können sie ihre Leben nur dann retten, wenn sie bei dem Bombardement die dort anwesenden Kinder ebenfalls töten. Fall 1 beschreibt damit eine indirekte, Fall 2 eine direkte Tötung. Ist es so klar, dass 1 erlaubt ist, 2 aber nicht? Thomson verneint dies, da in beiden Fällen die Bösen für die unglückliche Situation der Kinder verantwortlich sind (Thomson J. J., 1973, S. 154).

Nun noch einmal zurück zur Frage bezüglich des Unterschieds zwischen indirektem Töten und Sterben lassen. Hier sollen uns die Männer Frank und George Klarheit verschaffen. Frank, der seine Frau hasst, sähe sie am liebsten tot. Er schüttet Putzmittel in ihren Kaffee und tötet sie dadurch. George hasst seine Frau ebenso und wünscht wie Frank, sie wäre tot. Er sieht, wie sie unabsichtlich, in einem Moment der Verwirrung, Putzmittel in ihren Kaffee schüttet und sich damit vergiftet. Er hätte das passende Antidot bei der Hand, gibt es ihr aber nicht (Thomson J. J., 1973, S. 158 f.). Thomson meint, es wäre sehr schwer, heraus zu arbeiten, warum Frank schuldig, George aber berechtigt gehandelt habe. Dadurch bleibe die Frage, ob es einen generellen, allgemeingültigen Unterschied zwischen Töten und Sterben lassen gäbe, offen. Aufgrund dieser Offenheit sei der Schluss, es wäre moralisch nicht vertretbar, eine Abtreibung durchzuführen, um das Leben der Mutter zu retten, nicht zulässig (Thomson J. J., 1973, S. 159).

Nun zu Frage **b.:** Ist es immer und ausnahmslos moralisch falsch, eine unschuldige Person zu töten? Dass es eindeutig erlaubt ist, eine andere Person, die einen absichtlich und aus bösem

Vorsatz am Leben bedroht, zu töten, wenn dies die einzige Option ist, das eigene Leben zu retten, veranschaulicht Thomson anhand folgenden Bildes: Stell dir vor, du stehst auf einer schönen Blumenwiese, als plötzlich ein bösartiger Traktorfahrer auf dich zurast. Du versuchst, wegzulaufen, doch er verfolgt dich. Du erkennst, dass du keine andere Chance hast, zu überleben, als ihn mit deiner Handgranate, die ihn und den Traktor explodieren lassen wird, zu töten. Natürlich darfst du das tun, um dein Leben zu retten (Thomson J. J., 1991). Doch wie sieht es aus, wenn der Traktorfahrer dich zwar ebenso hartnäckig und bedrohlich verfolgt, du aber weißt, dass er selbst gerade erst von einem Verbrecher eine entsprechende Droge injiziert bekommen hat, die ihn tun lässt, was er tut? Ist seine Unschuld in diesem Fall – denn über seine generelle Unschuld weißt du nichts – ein Grund dafür, dass du ihn nicht töten darfst? Oder dafür, dass du ihn zwar töten darfst, dies aber moralisch weniger einwandfrei ist als im ersten Beispiel? Thomson verneint beides: Auch wenn die Schuld oder Unschuld in vielen Fällen durchaus eine wichtige Rolle spielt, um Handlungen moralisch beurteilen zu können, ist sie nicht relevant, wenn es darum geht, ob man das eigene Leben retten darf. Selbst wenn es nicht um Lebensgefahr, sondern „lediglich“ um schwere körperliche Verletzung geht, liege der Fall nicht anders. Wo genau die Grenze zu ziehen ist, lässt Thomson offen (Thomson J. J., 1991). Klar ist laut Thomson aber, dass man nicht so weit gehen darf, eine andere Person als Mittel zu benutzen, um die Lebensgefahr von sich auf jemand anderen abzuwälzen. Warum? Was genau gibt einem das Recht, jemanden, der einen lebensgefährlich bedroht, zu töten – egal ob die*derjenige schuldig ist oder nicht – aber nicht das Recht, ein unbeteiligte Person als Substitut zu verwenden? Thomson schreibt, es sei die Tatsache „that they will otherwise violate your rights that they not kill you, and therefore lack rights that you not kill them.“ (Thomson J. J., 1991, S. 302) Für Thomson ist das Recht auf körperliche Unversehrtheit ein natürliches Recht, das für Menschen immer und überall besteht, unabhängig davon, was das positive Recht des Landes ist, in dem sie leben. Sie begründet es mit zwei menschlichen Eigenschaften: Erstens mit der menschlichen Fähigkeit, sich an moralische Gesetze oder Vorschriften zu halten. Denn wären Menschen dazu nicht im Allgemeinen in der Lage, dann wäre es sinnlos, von Rechten, die mit Pflichten anderer korrelieren, zu sprechen. Die zweite Eigenschaft ist die Tatsache, dass Menschen nicht nur als Teile der Gemeinschaft, sondern auch als Individuen Interessen haben können (Thomson J. J., 1990, S. 222). Auch wenn man mit einem gesunden Spenderkörper viele bedürftige Menschen retten könnte, indem man die Organe des einen auf viele aufteilt, ist es keine Option, jemanden dafür zu töten, da der*die Einzelne rein individuelle Interessen hat (oder zumindest haben kann), die mit denen der Gemeinschaft nicht korrelieren, beziehungsweise ihnen entgegenstehen.

Die eingangs gestellte Frage, ob es immer und ausnahmslos falsch sein muss, eine unschuldige Person zu töten, wird also von Thomson verneint, da es bestimmte Konstellationen der Selbstverteidigung geben kann, in denen dies nicht nur entschuldbar, sondern ganz klar erlaubt ist (Thomson J. J., 1991). Eine lebensbedrohliche Schwangerschaft, oder auch eine, die mit schweren gesundheitlichen Einschränkungen einhergeht, wäre also mit dem unter Drogen gesetzten, unschuldigen, aber dennoch akut gefährlichen Traktorfahrer zu vergleichen – mit dem Ergebnis, dass der betreffende Embryo getötet werden dürfte.

Welchen Unterschied macht aber die Perspektive dessen aus, der die Entscheidung für oder gegen Fötus oder Frau trifft? (Frage c) Mit anderen Worten: Auch wenn die Frau, die durch eine Schwangerschaft lebensbedrohlich gefährdet wird, das Recht hat, den Fötus zu töten, darf dies jemand anderer ebenfalls tun? Thomson gesteht zu, dass es bis zu einem gewissen Grad verständlich ist, dass in der Frage des Schwangerschaftsabbruches meistens die Perspektive einer unbeteiligten Person gewählt wird, die entscheidet, ob der Abbruch gerechtfertigt ist oder nicht. Denn fast immer benötigt eine Frau, die ihre Schwangerschaft künstlich beenden möchte, dabei Hilfe und kann dies nicht ganz allein durchführen. Dennoch kritisiert Thomson, dass diese Perspektive ganz automatisch gewählt wird und die der Frau, für die es reine Selbstverteidigung sein kann, komplett übersprungen wird (Thomson J. J., 2006, S. 42). Und selbst die Perspektive eines*r Dritten besagt laut Thomson nicht, dass das, was bei Selbstverteidigung gerechtfertigt ist, nicht auch in Verteidigung eines*r Anderen erlaubt sein kann (Thomson J. J., 1991, S. 305 ff.). Wenn die Umstände es der*dem Bedrohten erlauben, denjenigen*diejenige, der*die eine Lebensgefahr darstellt, zu töten, warum sollte es einem*r Dritten nicht erlaubt sein? Abgesehen von Fragen zur Autonomie des*der Betroffenen, gibt es hier keine wesentlichen Unterschiede. Denn wenn auch schuldlos, so ist der*diejenige, der*die einen anderen Menschen lebensgefährlich bedroht, in diesem Moment jemand, dessen Recht darauf, nicht getötet zu werden genau dadurch, dass er*sie diese Gefahr darstellt, außer Kraft gesetzt ist. Selbstverständlich kann ein*e Dritte*r nicht dazu gezwungen werden, in diese traurige Situation einzugreifen. Jedem*r sei es unbenommen, für sich zu entscheiden, hier nicht eingreifen zu wollen oder zu können (Thomson J. J., 1991, S. 306). Im Falle einer lebensbedrohlichen Schwangerschaft dürfe man sich nicht vorstellen, Mutter und Embryo seien wie zwei Mieter*innen eines Hauses, das, obwohl es nur eine*n beherbergen kann, unglücklicherweise an beide vermietet worden ist. Denn das Haus gehört der Frau, es ist ihr Körper, in dem ein zweiter Mieter aufgetaucht ist, der sie nun zu töten droht (Thomson J. J., 2006, S. 42 f.). Und wenn es auch hier jedem*r freisteht, sich aus dem Konflikt herauszuhalten,

sollte es für die zuständige staatliche Institution kein Problem sein, der Frau Gerechtigkeit widerfahren zu lassen:

But then what should be said is not „no one may choose,” but only „I cannot choose,” and indeed not even this, but „I will not act,” leaving it open that somebody else can or should, and in particular that anyone in a position of authority, with the job of securing people’s rights, both can and should (Thomson J. J., 2006, S. 43).

Die Ergebnisse aus **a**, **b** und **c** zeigen, dass es, selbst unter der Annahme, der Embryo sei von Anfang an eine der schwangeren Frau gleichgestellte Person, keinen Grund gibt, eine für die Frau gefährliche Schwangerschaft nicht zu beenden.

Doch wie sieht es mit Schwangerschaften aus, die keine unmittelbare Bedrohung für die Frau darstellen? Hierbei ist das zentrale Argument laut Thomson jenes, das jeder Person ein Recht auf Leben zuspricht, so auch dem Embryo, dem Thomson, wie schon erwähnt, um des Argumentes willen, zugesteht, von Anfang an eine Person zu sein. Was genau besagt aber das Recht auf Leben? Es besagt jedenfalls nicht, „...that he has a right to be given the use of whatever he needs for life, or that he has a right to continued use of whatever he is currently using, and needs for life.“ (Thomson J. J., 1973, S. 148) Es besagt nicht einmal, dass er*sie immer ein Recht auf das Allermindeste hat, was er*sie zum Überleben braucht. Thomson schlägt vor, die Leser*innen sollten sich vorstellen, sie seien sterbenskrank und das Einzige, was sie retten könnte, wäre, wenn Henry Fonda käme und ihnen seine Hand auf die Stirn legte. Es wäre extrem nett, wenn er deswegen in ein Flugzeug stiege und das täte; die Leser*innen hätten aber kein Recht darauf, dass er das tut (Thomson J. J., 2006, S. 44). Dasselbe gelte für das ursprüngliche Beispiel des sterbenskranken Geigers; auch er habe einfach kein Recht darauf, dass irgendeine Person, die zufällig medizinisch kompatibel ist, neun Monate lang ihre Nieren mit ihm teilt. Thomson (Thomson J. J., 2006) passt hier das Gedankenexperiment mit dem Geiger entsprechend an, indem die*derjenige, der*die an den Geiger angeschlossen wird, nun nicht gekidnappt wird, sondern selbst in das Krankenhaus fährt, um eine*n Freund*in zu besuchen. Er*sie verdrückt sich im Aufzug irrtümlich und gelangt so in das Stockwerk, in das normalerweise nur Menschen fahren, die sich dafür entschieden haben, an eine andere Person angekoppelt zu werden, um ihr das Leben zu retten. Darum wird er*sie beim Aussteigen ohne viele Fragen sofort an den Geiger angeschlossen. Von da an geht es weiter, wie gehabt. Statt mit einer Gewalttat wie der Entführung, die mit einer Vergewaltigung verglichen wird, beginnt hier das Gedankenexperiment mit einem kurzen Irrtum, einer Unaufmerksamkeit beim Drücken des Liftknopfes, die für mangelhafte Verhütung steht.

Wenn das Recht auf Leben also keinen generellen Anspruch auf das Überlebensnotwendige bedeutet, besagt es dann vielleicht, dass man nicht getötet werden darf? Nicht, wenn die Situation die des Geigers ist. Denn zweifelsohne wird er durch die Handlung des vorzeitigen Entkoppelns von einer anderen Person getötet; diese Handlung ist aber nicht ungerechtfertigt, da niemand dazu gezwungen werden kann, seinen Körper neun Monate lang zur Verfügung zu stellen, um jemand anderem das Leben zu retten. Daraus folgt laut Thomson, dass das Recht auf Leben in dem Recht besteht, nicht ungerechter Weise getötet zu werden:

But if this (...) is accepted, the gap in the argument against abortion stares us plainly in the face: it is by no means enough to show that the fetus is a person, and to remind us that all persons have a right to life – we need to be shown also that killing the fetus violates its right to life, i.e., that abortion is unjust killing. And is it? (Thomson J. J., 2006, S. 45)

Gibt eine Frau, die verhütet und Geschlechtsverkehr hat, aber weiß, dass es dennoch manchmal zu einer Schwangerschaft kommen kann, dem Fötus ein Recht, sich einzunisten, sodass es in der Folge als Ungerechtigkeit betrachtet werden könnte, wenn sie ihm dieses Recht wieder entziehen will? Thomson (2006) schlägt folgendes Gedankenexperiment vor: Stell dir vor, Menschensamen fliegen in der Luft herum wie Pollen. Öffnest du dein Fenster, dann kann es passieren, dass sie hereinfliegen und in Pölstern oder Teppichen nisten, wo sie zu Menschen heranwachsen. Da du keine Kinder möchtest, kaufst du geeignete Fensternetze, um dein Fenster weiterhin öffnen zu können. Wenn nun trotzdem aufgrund eines technischen Gebrechens der Netze ein Menschensamen herein gelangt und sich einnistet, ist es dann sein Recht, in deinem Teppich aufzuwachsen? Wäre es deine Pflicht gewesen, dein Leben ohne jeden Polster oder Teppich zu verbringen, oder aber niemals Fenster oder Tür zu öffnen? In Bezug auf eine unerwünschte Schwangerschaft hieße das: Ist es die Pflicht einer Frau, die keine Kinder will, sich den Uterus entfernen zu lassen, um 100% sicher zu gehen oder das Haus niemals ohne Leibwächter zu verlassen (Thomson J. J., 2006, S. 45 f.)?

Schließlich stellt sich Thomson noch der Frage, ob die werdenden Eltern, de facto aber die werdende Mutter, vielleicht von Anfang an eine besondere Art der Verantwortung für den Fötus hat, den es zwischen dem Geiger und einer wildfremden, nur medizinisch passenden Person, nicht gibt. Laut Thomson (2006) muss eine derartige Verantwortung aber erst einmal angenommen worden sein, explizit oder implizit. Dies ist beispielsweise der Fall, wenn eine Frau schwanger wird, keine Abtreibung vornehmen lässt, sie das Kind zur Welt bringt und die Eltern es nach Hause nehmen. An diesem Punkt können sie nicht einfach aufhören, sich um es zu kümmern, sodass es sterben würde, da sie zweifelsohne durch mehrere Handlungen der Unterlassung (Verhütung, Abtreibung, Adoption) und der Affirmation (zu Ende geführte

Schwangerschaft, Nachhause nehmen des Kindes) diese Verantwortung angenommen haben (Thomson J. J., 2006, S. 48). „But if they have taken all reasonable precautions against having a child, they do not simply by virtue of their biological relationship to the child who comes into existence have a special responsibility for it. They may wish to assume responsibility for it, or they may not wish to.“ (Thomson J. J., 2006, S. 48)

Am Ende ihres berühmten Textes ‚A Defense of Abortion‘ (Thomson J. J., 2006), auf den hier hauptsächlich Bezug genommen wurde, schreibt Thomson explizit, dass ihre Einschätzung kein generelles Ja oder Nein in Bezug auf Abtreibung bedeute. Wenngleich sie zahlreiche Argumente für die Legitimität von Abtreibungen aufzählt, gibt es auch Fälle, in denen sie es als unanständig betrachten würde, wenn eine Abtreibung vorgenommen würde. Als Beispiel nimmt Thomson eine im siebenten Monat schwangere Frau, die ihr Kind abtreiben lassen möchte, da sie sich spontan für einen längeren Auslandsaufenthalt entschieden hat. Und überhaupt ruft sie noch einmal in Erinnerung: „At this place, however, it should be remembered that we have only been pretending throughout that the fetus is a human being from the moment of conception. A very early abortion is surely not the killing of a person, and so is not dealt with by anything I have said here.“ (Thomson J. J., 2006, S. 49)

In einem anderen Artikel namens ‚Abortion‘ aus dem Jahr 1995 (Thomson J. J.) verteidigt Thomson das Recht auf Abtreibung nicht auf Basis der Annahme, der Embryo sei ab seiner Entstehung eine Person, sondern indem sie die mangelnde Stichhaltigkeit des Argumentes, dass es richtig und rational überzeugend sei, einer soeben befruchteten Eizelle das Recht auf Leben zuzusprechen, darlegt. Sie argumentiert hier bewusst gegen die kategorische Ablehnung der Abtreibung in all ihren Stadien, nicht gegen die Ablehnung eines Schwangerschaftsabbruches im fortgeschrittenen Stadium der Schwangerschaft (Thomson J. J., 1995). Thomson schreibt, es wäre sehr überzeugend, anzunehmen, dass der moralisch geschützte Status eines Wesens, dem bestimmte Rechte zugeschrieben werden, darauf beruht, dass dieses Wesen bestimmte Interessen hat. Ein Wesen, das Wünsche haben, Freude empfinden oder Angst haben kann, kann als ein Wesen mit Interessen bezeichnet werden. Frühe Embryonen, beziehungsweise soeben befruchtete Eizellen seien, so Thomson, klarerweise keine derartigen Wesen (Thomson J. J., 1995). Es sei ein üblicher Schluss (beispielsweise auch bei Singer), daraus zu folgern, dass Embryonen darum kein Recht auf Leben haben könnten. So, wie man auch bezüglich eines Gemäldes nicht sagt, es habe ein Recht darauf, nicht beschädigt zu werden, weil es kein dahingehendes Interesse habe, verhalte es sich auch bei frühen Embryonen. Doch hier macht Thomson eine Kehrtwende: Auch wenn dies sehr plausibel klinge, gäbe es keine logische

Notwendigkeit, aus der Tatsache, dass ein Wesen oder ein Ding keine Interessen habe, zu folgern, es habe auch kein Recht auf einen beschützten Status:

But if having rights is having the kind of protected moral status that I described, then we stand in need of an explanation of why it should be thought that a thing has that special status only if it is possible to wrong it. No doubt you can't wrong a painting. But how do we get from there to the conclusion that paintings lack the protected moral status? There is a gap here. It seems entirely reasonable to cross it, but we lack a compelling rationale for doing so (Thomson J. J., 1995, S. 13).

Genauso wenig gäbe es aber ein allgemein verbindliches, logisches Argument, das ausreichend Grund dafür liefere, das Gegenteil anzunehmen, nämlich, dass soeben befruchtete Eizellen das Recht auf Leben hätten. Kein logisches Gesetz zwingt zu der Annahme, dass sie vollwertige Personen seien; keines zu dem Schluss, dass, weil sie bei günstiger Entwicklung später Personen würden, sie nun als solche zu behandeln seien. Es sei auch nicht mit der gängigen Moral unvereinbar, Föten erst später das Recht auf Leben zuzusprechen (Thomson J. J., 1995).

Ein liberales Rechtssystem, das die Freiheit seiner Bürger wertschätze, könne eine so wichtige Freiheit wie die Bestimmung über den eigenen Körper und die Fortpflanzung nicht einschränken, ohne dafür triftige Gründe zu haben. Und triftig heiße in diesem Fall: Gründe, die nur irrationaler Weise zurückgewiesen werden können. Denn andernfalls wäre es kein liberales Rechtssystem, sondern reine Gewaltausübung (Thomson J. J., 1995). Derjenige, der eine Freiheit einschränken wolle, müsse eine hinreichende Begründung bringen, nicht umgekehrt. Zusammenfassend sind es 3 Ideen, die Thomson hier vorstellt:

- I. Eine restriktive Regulierung von Schwangerschaftsabbrüchen schränkt die Freiheit von Frauen stark ein.
- II. Starke, gesetzliche Freiheitsbeschränkungen dürfen nicht auf Basis von Gründen vorgenommen werden, die zu bestreiten nicht unvernünftig ist.
- III. Die vielen Frauen, die die Behauptung zurückweisen, ein Embryo habe ab dem Moment seiner Entstehung ein Recht auf Leben, handeln darin nicht unvernünftig oder irrational.

Thomson kommt somit in beiden Argumentationssträngen – sowohl unter der Annahme, der Embryo sei von Anfang an eine vollwertige Person als auch unter Anzweiflung ebendieser Annahme – zu dem Schluss, dass es keine ausreichenden Gründe gibt, Schwangerschaftsabbrüche zu verbieten.

2.3. Konsequenzen für den Schwangerschaftsabbruch aus tierethischen Überlegungen bei Cheryl Abbate

Abbate steigt mit ihrem Text ‚Adventures in Moral Consistency: How to Develop an Abortion Ethic through an Animal Rights Framework‘ (Abbate, 2015) in die Debatte darüber ein, ob und wenn ja, inwiefern tierethische Positionen Rückschlüsse auf die Legitimität von Schwangerschaftsabbrüchen beim Menschen zulassen, beziehungsweise auch umgekehrt: Welche Konsequenzen können sich aus den verschiedenen Einstellungen zum Schwangerschaftsabbruch für den Umgang mit Tieren ergeben?

Laut Black (2003) finden sich in beiden Bereichen verwandte Herangehensweisen. Besonders radikale Vertreter*innen sowohl der pro-life - Bewegung als auch der Tierrechtsbewegung bedienen sich ähnlicher Argumentationsweisen und Rhetorik, auch wenn sie einander inhaltlich oft diametral entgegenstehen. Denn beiden Gruppen ist gemein, dass sie sich für die Rechte anderer, nicht-sprachlicher Wesen, die Black als „sensitive others“ (Black, 2003, S. 313) bezeichnet, einsetzen und dabei Schlagwörter wie Persönlichkeit, Recht auf Leben und die Heiligkeit des Lebens benutzen. Auch Kao, die sich besonders mit Auswirkungen der Tierrechtsdebatte auf feministische Ethik beschäftigt, schreibt: „Still, no one who lobbies today on behalf of animals can dismiss its possible implications for abortion, since arguments used in one context can be readily applied to the other, as well.“ (Kao, 2005, S. 12) Dennoch gibt es auch Philosoph*innen, die bestreiten, dass zwischen den Themen der Tierethik und des Schwangerschaftsabbruchs Parallelen bestünden; ein Beispiel dafür wäre Gary L. Francione, auf dessen Position im Folgenden noch näher eingegangen wird (Francione, 1995).

Cheryl Abbate nähert sich der Thematik mit dem Anspruch, eine gewissermaßen vermittelnde Position einzunehmen. Sie geht dabei von der Rechte-basierten tierethischen Position Franciones aus und widerlegt dessen Behauptung, dass sich aus seiner Argumentation keine Konsequenzen für ein Lebensrecht des Embryos ableiten ließen; anschließend ergänzt Abbate Franciones Theorie mit dem relationalen Ansatz von Clare Palmer (Palmer, 2011), um so zu definitiven Aussagen über die moralische Einordnung von Schwangerschaftsabbrüchen zu kommen (Abbate, 2015). Durch die Synthese von Franciones und Palmers Theorie ergibt sich bei Abbate die Konsequenz, dass Frauen, die selbst verantwortlich dafür sind, dass ein Fötus so lange in ihnen heranwachsen konnte, bis er empfindungsfähig wurde, diesem Fötus gegenüber eine spezielle moralische Verantwortung zur Hilfeleistung haben (Abbate, 2015, S. 160).

Im Folgenden soll Abbates Argumentation nachempfunden werden, wofür eine kurze Beschäftigung sowohl mit Franciones zentralen Thesen als auch mit Ausschnitten aus Palmers Überlegungen nötig ist.

Wie ist nun die tierethische Theorie von Gary Francione aufgebaut? Und wie sehen die einander widersprechenden Argumentationen des Autors selbst und Cheryl Abbates bezüglich möglicher Implikationen für die Frage des Schwangerschaftsabbruches aus?

Wie für viele andere auch, markiert Empfindungsfähigkeit für Francione das Kriterium, anhand dessen er festmacht, welche Wesen moralisch überhaupt relevant sind: „I have expressed the view that sentience alone is sufficient for full membership in the moral community and that no other cognitive characteristic is required.“ (Francione, 2008, S. 130). In diesem Zitat wird noch ein weiterer, bedeutsamer Punkt angesprochen, nämlich, dass die Erfüllung dieses Kriteriums zu voller Mitgliedschaft in der moralischen Gemeinschaft führt. Wesen, die das Kriterium der Empfindungsfähigkeit nicht erfüllen, werden moralisch überhaupt nicht berücksichtigt, Wesen, die es erfüllen, voll und ganz. Damit wendet sich Francione gegen Vertreter*innen anderer tierethischer Positionen, die Tieren zwar mehr Rechte zusprechen, als ihnen gegenwärtig zugestanden werden, die sie aber nicht mit Menschen auf dieselbe Stufe stellen möchten. Diese Positionen, zu denen auch die Peter Singers zu zählen ist, erklären weitere Fähigkeiten, wie Selbstbewusstsein, Erinnerungen oder Zukunftsbezug, zu Voraussetzungen für bestimmte Rechte, wie zum Beispiel das Recht auf Leben (Francione, 2010). Francione kritisiert daran vor allem, dass Zugeständnisse an Tiere, die große Ähnlichkeit mit uns Menschen aufweisen, erstens nur sehr wenigen Arten zugutekommen und zweitens den uralten Fehler wiederholen, dass nur diejenigen Wesen als moralisch beachtenswert eingeschätzt werden, die möglichst so sind, wie man selbst – wobei die Andersartigkeit oft willkürlich an moralisch unbedeutenden Charakteristika festgemacht wird. Dieses Denken habe immer wieder Gruppen ausgegrenzt, wie zum Beispiel Frauen oder Sklaven (Francione, 2008, S. 46 ff.). Abgesehen von Empfindungsfähigkeit bedürfe es demnach keiner weiteren Fähigkeit. Wie oder womit erklärt Francione aber, dass gerade Empfindungsfähigkeit dieser alles bestimmende Wert sein soll? Francione sieht, wie viele andere (siehe (De Grazia, 2012, S. 2 - 9)), Empfindungsfähigkeit als notwendige Voraussetzung dafür, überhaupt irgendwelche Interessen haben zu können. Auch wenn es bei manchen Tieren wie zum Beispiel bei Insekten Zweifel darüber geben mag, ob und in welchem Ausmaß sie empfindungsfähig sind, so ist dies bei den meisten Arten, die von Menschen systematisch ausgebeutet werden, eine unbestreitbare Tatsache (Francione, 2010, S. 31 f.). Wer auch immer aber die Fähigkeit zu Empfindungen besitze, habe diese Fähigkeit nicht einfach so, als Selbstzweck, sondern als ein Mittel, das dazu diene, das Überleben zu sichern:

To say that a sentient being – any sentient being – is not harmed by death is decidedly odd. After all, sentience is not a characteristic that has evolved to serve as an end in itself. Rather, it is a trait that allows the beings who have it to identify situations that are harmful and that threaten survival. *Sentience is a means to the end of continued existence*. Sentient beings, by virtue of their being sentient, have an interest in remaining alive; that is, they prefer, want, or desire to remain alive. Therefore, to say that a sentient being is not harmed by death denies that the being has the very interest that sentience serves to perpetuate. It would be analogous to saying that a being with eyes does not have an interest in continuing to see or is not harmed by being made blind (Francione, 2010, S. 32, Herv.i.O.).

Francione schreibt an anderer Stelle auch explizit, dass verschiedenen Spezies sehr wohl verschiedene Rechte eingeräumt werden können, da Rechte, die nicht mit entsprechenden Fähigkeiten korrelieren, sinnlos, ja absurd seien: kein Schwein fange mit dem Wahlrecht etwas an (Francione, 2003, S. 11). Aber da das Interesse am eigenen Überleben durch die Tatsache der Empfindungsfähigkeit ausreichend ersichtlich sei, müsste allen Tiere derselben Schutz davor, getötet zu werden, zugesprochen werden wie Menschen. Denn die Tatsache, dass Menschen möglicherweise dazu in der Lage sind, mehr oder intensivere Interessen auszubilden als Tiere, lasse sich theoretisch auch innerhalb der Spezies Mensch als Argument verwenden, um Menschen mit mehr und solche mit weniger Wert zu definieren. Wenn man das nicht möchte – wozu laut Francione guter Grund besteht -, könne man dasselbe Argument nicht isoliert für den Vergleich Mensch – Tier heranziehen (Francione, 2010).

Das Grundproblem im gegenwärtigen, asymmetrischen und ausbeuterischen Verhältnis zwischen Menschen und Tieren sieht Francione in der Tatsache, dass Tiere zu allererst Eigentum seien. Solange Tiere Eigentum sein können, ist es ein Ding der Unmöglichkeit, sie als gleichwertig zu betrachten (Francione, 2008, S. 46). Oder auch anders herum: Selbst wenn wir in den seltenen Fällen, in denen das Leben eines Menschen oder das eines Tieres gerettet werden könnte, immer das des Menschen wählen, wäre das noch lange kein Grund, Tiere grundsätzlich als Eigentum zu halten und auszubeuten. Denn in fast allen gegenwärtigen Situationen, in denen Leid auf Seiten der Tiere in Kauf genommen wird, um menschliche Interessen zu befriedigen, seien die Interessen der Menschen nicht wichtig genug, um Tieren derartiges Leid anzutun. Nicht nur das, es gäbe eigentlich keine „Interessenkonflikte“ zwischen Menschen und Tieren (Francione, 2008, S. 63). Denn es seien immer zuerst die Menschen, die die als Eigentum betrachteten Tiere überhaupt erst in eine Lage brächten, in der dann einander entgegengesetzte Interessen beider Parteien aufträten. Francione erklärt dies am Beispiel von Tierexperimenten, die durchgeführt werden, um daraus medizinische Erkenntnisse für Menschen zu gewinnen. Unvoreingenommen betrachtet wäre es wesentlich sinnvoller und einfacher, Menschen für derartige Experimente zu nehmen, da hier Effekte und Erkenntnisse

direkt übertragen werden könnten. Dass man Tiere dafür verwendet, eventuell für Menschen nützliche Medikamente und all ihre gefährlichen Vorstufen testen zu müssen, zeigt deutlich, dass die Interessen der Tiere nicht geachtet, beziehungsweise weit weniger beachtet werden, als die von Menschen. Eigentlich existiere genauso wenig ein Interessenkonflikt zwischen diesen Versuchstieren und den Menschen, die auf die Medikamente angewiesen sind, wie zwischen diesen erkrankten Menschen und gesunden Menschen, bei denen niemand auf die Idee kommt, sie als Versuchsobjekte zu benützen (Francione, 2008).

Aus all diesen Gründen spricht Francione sich dafür aus, nicht einfach graduelle Verbesserungen für Tiere anzustreben, wie zum Beispiel artgerechtere Haltung oder schmerzlose Schlachtung, sondern ihnen Grundrechte zuzugestehen, die genauso wenig zum Nutzen anderer kompromittiert werden können, wie die von Menschen. Damit wäre einerseits klar, dass die systematische, industrielle Ausbeutung von Nutztieren moralisch nicht vertretbar ist, und andererseits würden Grundrechte für Tiere auch Einzelpersonen einen klaren Handlungsspielraum gegenüber Tieren anzeigen (Francione, 2003). Das wichtigste Grundrecht, auf dem alle anderen Rechte erst aufbauen können, sei das Recht, nicht als Eigentum eines*r Anderen behandelt zu werden (Abbate, 2015).

Doch nun zurück zur Frage, welche Relevanz diese tierethischen Überlegungen für die Rechtfertigung oder Verurteilung von Schwangerschaftsabbrüchen haben können. Angesichts der Tatsache, wie zentral die Empfindungsfähigkeit für moralischen Status bei Francione ist, scheint es naheliegend, dass auch Föten, sobald sie diese Eigenschaft entwickelt haben, vollwertige Mitglieder der Gemeinschaft moralisch zu berücksichtigenden Wesen sein sollten. Francione jedoch argumentiert, die Einzigartigkeit der Situation von Mutter und ungeborenem Kind verbiete eine einfache Übertragung der Konsequenzen, die sich aus tierethischen Theorien ergeben (Francione, 1995, S. 150 f.). Der grundsätzliche, nicht zu unterschätzende Unterschied liege darin, dass Tierrechte vom Staat etabliert und durchgesetzt werden können, ohne die körperliche Integrität oder die Privatsphäre von Tierhaltern*Tierhalterinnen einzuschränken. Der Staat könne aber keine Gesetze gegen Schwangerschaftsabbrüche erlassen, ohne die Privatsphäre und körperliche Integrität von Frauen erheblich zu beschneiden: „The state cannot, however, regulate abortion in the absence of a patriarchal intrusion of the law into a woman’s body, and we generally do not tolerate that sort of bodily intrusion anywhere else in the law.“ (Francione, 1995, S. 150) In der Diskussion um Tierrechte gehe es um konfligierende Interessen separater Individuen; bei Schwangerschaftsabbrüchen hingegen gäbe es eine primäre Rechtsträgerin, die Frau, und einen in ihr lebenden, untergeordneten Rechtsträger, den Embryo. Würde man also Konsequenzen tierethischer Theorien unreflektiert auf diese ganz spezielle

Situation übertragen, so zeige dies ein Unwissen über kontextabhängige Anwendung moralischer Prinzipien und die moralische Urteilsfindung auf (Francione, 1995, S. 156). Laut Francione gibt es bei dem Thema Schwangerschaftsabbruch zwei mögliche Entscheidungsträger*innen: Entweder man überlasse die Entscheidung der betroffenen Frau oder aber dem Staat, dessen Strukturen allerdings noch immer von sexistischen Überzeugungen und Traditionen geprägt seien. Denn der Embryo als untergeordneter Rechtsträger sei offensichtlich zu keiner Entscheidung fähig. Francione betont, die Thematik des Schwangerschaftsabbruches sei nichtsdestotrotz ein wichtiges, komplexes moralisches Problem; man werde diesem und seiner ganz speziellen empirischen Ausgangslage aber nicht gerecht, wenn man Erkenntnisse aus einem ganz anderen Themenbereich einfach darauf übertrage (Francione, 1995).

Abbate startet ihre Kritik an Franciones Aussage, seine tierethische Position habe keine Konsequenzen für die Frage nach der Legitimität von Schwangerschaftsabbrüchen mit folgender Gegenüberstellung:

To make this clear, consider the following argument that summarizes Francione's animal rights position:

1. If a being is sentient, then it is the bearer of prima facie¹¹ rights, including the prima facie right to life.
2. Certain animals are sentient.

Therefore, certain animals are bearers of rights, including the prima facie right to life.

Yet, if a sentience based animal rights theory is to remain morally consistent, it is committed to using the same line of reasoning in order to grant the right to life to sentient fetuses. Thus, Francione's theory is committed to the following argument:

1. If a being is sentient, then it is the bearer of rights, including the prima facie right to life.
2. Certain fetuses are sentient.

Therefore, certain (sentient) fetuses are bearers of rights, including the prima facie right to life (Abbate, 2015, S. 149f).

Im Anschluss an dieses Argument, in dem die Empfindungsfähigkeit von Embryonen eine zentrale Rolle spielt, zeigt Abbate eine weitere Inkonsistenz in Franciones Arbeit auf. Während Francione bei der Frage nach der Empfindungsfähigkeit von Tieren eine flexible Denkweise an den Tag legt, die es ihm erlaubt, auch Tierarten, bei denen nicht eindeutig ist, ob sie lediglich eine funktionelle Schmerzreaktion auf entsprechende Stimuli oder aber eine Schmerzempfindung besitzen, die im weitesten Sinn mit der von Menschen oder anderen empfindungsfähigen Säugetieren vergleichbar ist, Empfindungsfähigkeit zuzusprechen,

¹¹ Als prima facie Recht wird ein Recht verstanden, dass grundsätzlich besteht, aber dennoch theoretisch durch andere, stärkere Rechte übertrumpft werden kann. Beispielsweise kann in Zeiten einer Pandemie das prima facie Recht von Menschen auf ein Leben in Freiheit temporär eingeschränkt werden (Beauchamp, 2011)

verlangt er bei Embryonen ein ausreichend weit entwickeltes, dem erwachsener Menschen bereits vergleichbar ausgeprägtes Gehirn, um ihnen Schmerzempfindung zuzugestehen. Denn bei Fischen oder Hummern erklärt Francione die beobachtete Schmerzreaktion als ausreichenden Hinweis darauf, dass sie Schmerzen bewusst empfinden, auch wenn aufgrund ihrer anatomischen Strukturen nicht sicher ist, inwieweit sie Schmerzen erleben können (Abbate, 2015, S. 150 f.). Bei Embryonen hingegen beharrt Francione, wie schon erwähnt, auf das zumindest rein physiologisch mögliche Vorhandensein von Bewusstsein, das erst nach der 25. Woche¹² angenommen wird (Boonin, 2003). Auch wenn Bewusstsein bei einem Embryo zum Zeitpunkt von acht Wochen eher spekulativ, beziehungsweise nicht nachweisbar ist, betont Abbate, dass er dennoch eine ähnliche Schmerzreaktion zeigt, wie Fische oder Hummer und sein Gehirn schon ähnlich aufgebaut ist wie das eines erwachsenen Menschen, wenn auch synaptische Verknüpfungen, die für die Verarbeitung und Vernetzung von Empfindungen nötig sind, noch fehlen (Abbate, 2015). In Analogie mit dem Tieren aus basaler Empfindungsfähigkeit erwachsenden Recht auf Leben würde auch einem Fötus ab dem Alter von acht Wochen ein *prima facie* Recht auf Leben zustehen.

Außerdem vertritt Francione die Meinung, im Zweifelsfall sei es besser, für den Angeklagten zu entscheiden, womit er in Bezug auf die Empfindungsfähigkeit von Tieren meint, man solle lieber manche Tierarten, bei denen das Vorhandensein von Bewusstsein oder bewusstem Schmerzempfinden höchst zweifelhaft ist, wie zum Beispiel bei Insekten, sicherheitshalber dennoch so behandeln, als ob sie diese Fähigkeiten hätten, als die, wenn auch geringe Wahrscheinlichkeit in Kauf zu nehmen, sie fälschlicherweise zu unterschätzen und ihnen damit moralisch nicht gerecht zu werden (Francione & Charlton, 2015). Abbate sieht keinen Grund, warum dieses Prinzip nicht auch auf die Situation von Embryonen beziehungsweise Föten angewendet werden sollte (Abbate, 2015, S. 151).

Doch selbst wenn einem Embryo, basierend auf Franciones Theorie, ab der achten Woche ein *prima facie* Recht auf Leben zugestanden werden kann oder muss, ist damit noch nichts Genaues über eine mögliche Abtreibung gesagt. Zwei relevante Fragen sind nach Abbate noch offen: Unter welchen Umständen darf ein Wesen, das ein Recht auf Leben hat, getötet werden? Und wann sind wir verpflichtet, einem Wesen, das ein Recht auf Leben hat, beizustehen, wenn es in Gefahr schwebt (Abbate, 2015)? Eine das Leben der Mutter gefährdende Schwangerschaft kann beispielsweise ein Umstand sein, in dem der Embryo, wenn auch unschuldig, dadurch, dass er diese Gefahr verkörpert, getötet werden darf. Und in Bezug auf die zweite Frage kann

¹² Die Diskussion darüber folgt in Kapitel 3.2.

Franciones Argumentation herangezogen werden, dass der Staat dennoch kein Recht habe, die körperliche Integrität der Frau zu missachten, indem er ihr vorschreibt, was in und mit ihrem Körper geschehen soll. Die einzig mögliche Entscheidungsträgerin sei dann die Frau selbst (Francione, 1995, S. 150). Somit wäre das prima facie Recht auf Leben des Embryos dem Recht auf körperliche Integrität der Frau unterlegen. Damit gibt sich Abbate jedoch nicht zufrieden: „If we assume that, morally speaking, we should resolve conflicts between rational and non-rational beings by always deferring to the party who is able to make decisions, then not only would the fetus always lose, but so, too, would the animal.” (Abbate, 2015, S. 156) Ihre Kritik ist umso überzeugender, als Francione bei der Frage, wen man eher retten solle – ein Tier oder einen Menschen – betont, dass es moralisch gesehen keinen Grund gäbe, das geistig höher entwickelte oder rationalere Wesen zu wählen,- man könne auch eine Münze werfen, da beide gleichermaßen das Recht auf Leben besäßen und beide Leben gleich wertvoll seien (Francione, 2008, S. 64 f.). Würde man diese Taktik auf die Situation einer unerwünschten, aber ungefährlichen Schwangerschaft übertragen, dann hieße das, dass auch hier eine Münze darüber entscheiden könnte, wessen Interessen der Vorzug zu geben sei (Abbate, 2015, S. 156 f.). Dies wirkt allerdings kaum wie die beste vorstellbare Antwort auf die Frage nach einer fundierten Lösung für die Problematik einer unerwünschten Schwangerschaft.

Eine einfühlsamere Antwort präsentiert Abbate, indem sie die Tierethikerin Clare Palmer und deren relationalen Ansatz ins Spiel bringt. Palmer (2010) kritisiert an gängigen utilitaristischen, Rechte-basierten und auch Fähigkeiten-basierten tierethischen Theorien, dass der alleinige Fokus auf Fähigkeiten nicht ausreichend sei, um festzumachen, wie Menschen sich Tieren gegenüber zu verhalten hätten. Auch wenn es durchaus sinnvoll sei, anhand einer Fähigkeit, die als Schwellenwert herangezogen wird, festzumachen, wer aller moralisch zu berücksichtigen ist, sei es unzureichend, alle folgenden Fragen des Ausmaßes moralischer Relevanz ebenfalls ausschließlich unter Bezugnahme auf diese Fähigkeit zu evaluieren. Denn Fähigkeiten seien in hohem Maß an verschiedene Kontexte gebunden. Diese Kontexte seien bei Menschen und Tieren fallweise sogar Faktoren, die die Ausbildung bestimmter Fähigkeiten fördern oder verkümmern lassen können. Und fast immer bestimme der Kontext, welche Fähigkeiten relevant seien. Schließlich sei es auch der Kontext, in dem sich bestimmte Beziehungen zwischen Menschen und Tieren etablieren und vollziehen, die sehr wohl moralische Bedeutung gewinnen können (Palmer, 2010). Während Fähigkeiten gut dazu geeignet seien, festzustellen, welche Tiere moralischen Status haben sollten und auch negative Pflichten gegen diese – zum Beispiel, ihnen kein unnötiges Leid zu zufügen – begründen können, kann die Analyse von

Beziehungen zwischen Menschen und Tieren genauere, daraus erwachsende, positive Pflichten erklären:

While animals' capacities are rightly thought to be central in terms of establishing that they have moral status at all, and in terms of what we should *not* do to them, I will argue that particular human – animal relations can establish *additional* moral responsibilities toward the animals concerned (Palmer, 2011, S. 706, Herv.i.O.).

Eine große Gruppe von Tieren, für die Menschen durch ihre Beziehung zu ihnen typischerweise zusätzliche Pflichten auf sich nehmen sollten, sind domestizierte Tiere. Denn Domestikation von Tieren macht diese verletzlich und abhängig, zwei Eigenschaften, an denen sich für diejenigen, die sie kreiert haben, sehr wohl moralische Pflichten festmachen lassen (Palmer, 2011, S. 701 f.). Während domestizierte Tiere in ihrer äußerlichen Form und in ihren Charaktereigenschaften von Menschen wesentlich verändert wurden und dadurch teilweise gar nicht mehr in der Lage wären, sich selbst zu versorgen (und wo doch, sie trotzdem durch Gefangenschaft daran gehindert werden), sind die Leben und Schicksale konstitutiv wilder Tiere von keinem moralischen Akteur wie dem Menschen beeinflusst. Wenn sie hungrig oder verletzt sind, ist dies nicht im eigentlichen Sinn ungerecht. Wann immer Menschen Tiere verletzlicher oder abhängiger machen, als sie es davor waren, oder sogar Tiere züchten, die von Anfang an auf sie angewiesen und dadurch in hohem Maß verletzlich sind, haben sie spezielle Pflichten, sich um ihr Wohlbefinden zu sorgen (Palmer, 2011, S. 714 ff.). Diese besonderen Pflichten können auch nur einzelne Menschen, die sich in Interaktion mit den betreffenden Tieren befinden, treffen. Jemand, der regelmäßig die Eichhörnchen in seinem Garten füttert und ihnen damit den Antrieb nimmt, für den Winter Vorräte einzugraben, hat eine gewisse, persönliche Verantwortung dafür, die Eichhörnchen auch im Winter zu füttern (Abbate, 2015, S. 159).

Auch wenn es Palmer vorrangig um die Beziehung zwischen Tieren und Menschen geht, erwähnt sie, dass Elemente ihres relationalen Ansatzes durchaus ebenfalls auf zwischenmenschlicher Ebene angewendet werden können. Sie nennt die Verantwortung von Eltern für ihre Kinder, die sie (meistens) zwar nicht gezüchtet, aber doch gezeugt haben, in dem Wissen, dass dies eine längere Phase der Abhängigkeit der Kinder von ihnen bedeutet als die offensichtlichste Parallele. Nicht jeder erwachsene Mensch ist für jedes verletzliche, von Hilfe und Fürsorge abhängige Kind verantwortlich; aber diejenigen, die es gezeugt und geboren haben, sind im Normalfall auch dafür verantwortlich, in irgendeiner Weise dafür zu sorgen, dass die Bedürfnisse des Kindes erfüllt werden (Palmer, 2011, S. 716).

Um den Konnex aus Palmers Theorie zur Frage der Abtreibung herzustellen, fasst Abbate deren Grundaussage folgendermaßen zusammen: „If one, through her voluntary acts (or omissions) is causally responsible for the vulnerability and dependency of a sentient animal, then one has a special moral obligation to assist that animal.“ (Abbate, 2015, S. 160) Umgelegt auf das Verhältnis zwischen einer schwangeren Frau und dem Embryo ergibt sich daraus: „If one, through her voluntary actions (or omissions), is causally responsible for the vulnerability and dependency of a sentient fetus, then one has a special moral obligation to assist that fetus.“ (Abbate, 2015, S. 160) Wesentlich ist dabei laut Abbate, dass es nicht darum geht, wie oder warum die Schwangerschaft entstanden ist. Denn da der Embryo in den ersten acht Wochen den Schwellenwert der Empfindungsfähigkeit noch nicht erreicht hat, ist es unerheblich, was in dieser Zeit mit ihm geschieht. Die Frau hat in diesen acht Wochen Zeit, entweder eine Abtreibung durchführen zu lassen, um nicht ein empfindungsfähiges, von ihr abhängiges Wesen entstehen zu lassen, oder aber sich dafür zu entscheiden, den Fötus am Leben zu lassen, womit sie - ähnlich wie jemand, der die Eichhörnchen füttert – eine Abhängigkeit kreiert oder zulässt, aus der für sie moralische Pflichten entstehen (Abbate, 2015, S. 160 ff.). Dabei geht Abbate von Frauen aus, die über ihre Schwangerschaft rechtzeitig Bescheid wissen, die nötige Information über Möglichkeiten eines Schwangerschaftsabbruches haben und auch ungehinderten Zugang zu diesem haben; denn wären diese Voraussetzungen nicht gegeben, dann kann man nicht von freiwilligen Handlungen oder Unterlassungen sprechen. Des Weiteren möchte Abbate auch Schwangerschaftsabbrüche nach der achten Woche nicht samt und sonders als moralisch untragbar verstanden wissen; durch den relationalen Ansatz ihrer Theorie bleibt selbst dann noch etwas Spielraum offen, in dem besondere Situationen und Konstellationen berücksichtigt werden können. Sie streicht aber doch klar heraus, dass die Empfindungsfähigkeit, die bei Tieren als die entscheidende Eigenschaft für moralischen Status angesehen wird, auch beim Embryo entsprechend gewichtet werden soll:

While this approach does not entail that women should be legally punished for having an abortion post eight weeks, it does entail that, morally speaking, women should afford serious moral attention to the fetus, who will inevitably develop into a being with inherent worth at eight weeks gestation. It furthermore beseeches women who seek abortions to exercise a high standard of responsibility and to destroy an unwanted fetus before it becomes sentient.(...) If a sentient fetus has moral status, surely this fact should have some normative force in the abortion discussion (Abbate, 2015, S. 161).

Cheryl Abbate etabliert mit dieser Theorie eine Möglichkeit, wie eine über die Speziesgrenzen hinausgehende konsistente Theorie ausschauen kann, die Schwangerschaftsabbrüche - in einem eher engen, zeitlichen Rahmen – legitimiert und die Gleichwertigkeit zwar nicht explizit jedes

Menschenlebens, aber jedes empfindungsfähigen Lebens in Bezug auf das Recht auf Leben fordert.

3. Einschub: Klärung der verwendeten empirischen Grundbegriffe

In diesem Abschnitt sollen Begriffe und Vorgänge, die in den vorgestellten Theorien erwähnt werden, soweit geklärt werden, dass eine anschließende Diskussion auf dieser Grundlage möglich ist. Erstens handelt es sich dabei um die Entwicklungsphasen eines Embryos im Mutterleib, besonders um die Frage, ab wann er schmerzempfindlich und bewusst ist. Zweitens soll der Stand der Forschung bezüglich des Empfindungsvermögens, besonders des Schmerzempfindens, und des Vorhandenseins von Bewusstsein und Selbstbewusstsein bei Tieren dargestellt werden. Während die embryonale Entwicklung und die Sensitivität von Tieren und Embryonen zwar komplexe, aber doch vorrangig naturwissenschaftliche Fragestellungen sind, bei denen noch viele weitere Erkenntnisse nötig sind, um ein umfassendes Bild zu haben (Derbyshire & Bockman, 2020), (Sekulic & al, 2016), ist die Frage nach Bewusstsein und Selbstbewusstsein von nicht-sprachlichen Wesen noch weitaus vielschichtiger. Denn die zugrundeliegenden Fragen, was Bewusstsein überhaupt ist, wie es entsteht, was seine Eigenschaften sind und in welcher Weise diese mit dem Gehirn, dem Körper, der Umwelt zusammenhängen, enthalten natur- und sozialwissenschaftliche sowie philosophische Aspekte und können von sehr verschiedenen Disziplinen und Ausgangspunkten aus diskutiert werden (Le Neindre & al, 2017). Dieses Kapitel kann dieser umfassenden Debatte als solcher keinesfalls gerecht werden; das Ziel ist lediglich, einen Überblick über die Aspekte und Ansätze, die für die Diskussion der Fragestellung dieser Arbeit notwendig sind, zu geben. Aus diesem Grund wird Bewusstsein hier insofern sehr eingeschränkt¹³ betrachtet, als es ausschließlich als ein auf spezielle neurophysiologische Gehirnvorgänge angewiesenes Phänomen verstanden wird (Damasio & Meyer, 2009, S. 5). Die Frage, wie aus diesen physiologischen Vorgängen bewusstes, subjektives Erleben wird, ist noch unbeantwortet (Le Neindre & al, 2017, S. 62). Ganz grundlegend kann Bewusstsein in zwei Aspekte, den Grad an Bewusstsein und seinen Inhalt, aufgeteilt werden:

The level of consciousness refers to the level of vigilance, or arousal of being wakeful. The content of consciousness refers to the conscious perception of internal and external sensory information, of

¹³ Als hauptsächliche Quelle für Bewusstsein bei Tieren wird die Metaanalyse von Le Neindre et al. (2017) herangezogen, da sie eine komprimierte Übersicht über dieses komplexe Feld liefert. Auch die nun folgenden Sätze dazu, wie Bewusstsein möglichst einfach dargestellt werden kann, sind Le Neindre entnommen, da diese Beschreibungen auch für die basalen Formen von Bewusstsein bei sich entwickelnden Föten geeignet scheinen.

thought, or decisions, or metacognition. They are related as rich contents of consciousness are usually observed during wakefulness, except for dreams and specific neurological disorders (Le Neindre & al, 2017, S. 39).

Durch die vielfältigen Kombinationen von Graden und Inhalten ergeben sich die verschiedensten Abstufungen und Ausformungen von Bewusstsein. Als sehr allgemeine, unspezifische Ausgangssituation von Bewusstsein, auf deren Basis die komplexen Theorien vieler Wissenschaftler verstanden werden können, nennen Le Neindre & al. (2017, S. 58) das Vorhandensein eines unbewussten Gefühls des Selbst („das bin ich“) und, auf einem sehr niedrigen Bewusstseinsgrad, das Gefühl der Akteurschaft („ich mache das“). Erst aufmerksame, wiederholte Verarbeitung von Eindrücken erlaubt ein ausgedehntes, erweitertes Bewusstsein; je vernetzter und umfassender die Information geteilt und verarbeitet wird, umso größer ist der Bewusstseinsinhalt. Das wäre zum Beispiel der Fall, wenn auch Erinnerungsvermögen, langfristige Wünsche oder Vorstellungen über einen selbst mit neu gelernten Informationen verknüpft werden (Le Neindre & al, 2017).

Von diesen ersten Bestimmungen ausgehend, sollen nun im Anschluss die embryonale Entwicklung inklusive der Entwicklung von Schmerzempfinden und Bewusstsein sowie Sensitivität und Bewusstsein bei Tieren erörtert werden.

3.1. Embryonale Entwicklung, Schmerzempfinden und Bewusstsein beim Fötus

Nach der Verschmelzung von Samen- und Eizelle bei der Befruchtung entsteht die sogenannte Zygote, die sich in den folgenden Tagen weiter teilt. Nach vier bis fünf Tagen, in denen sich die Eizelle durch Zellteilung bis zum 16-Zell-Stadium entwickelt hat, erreicht sie durch den Eileiter den Uterus, wo sie sich einnistet (Faller & Schünke, 2008). Schon während der Wanderung durch den Eileiter reagiert die Eizelle auf Signale aus ihrer Umwelt, wie zum Beispiel niedrige Glukosespiegel oder wenig Sauerstoff. Ab der Einnistung findet eine rege Interaktion zwischen dem Embryo und der sich nach und nach ausbildenden Plazenta statt (Gluckmann & Hanson, 2011). Der Embryo, der bis zur dritten Woche noch als Keim bezeichnet wird, entwickelt sich kontinuierlich, sodass am Ende der vierten Woche die Grundform des Rumpfes schon grob erkennbar ist und der Kopf bald ein Drittel der Gesamtlänge des Embryos einnimmt. Ab der fünften Woche sind die zukünftigen Extremitäten als Ausstülpungen erkennbar (Faller & Schünke, 2008). Circa ab der sechsten Woche kann eine reflexartige Bewegung der Lippen durch entsprechende Stimuli provoziert werden, ab circa

acht Wochen werden einzelne Areale im Zuge der Entwicklung des Zentralnervensystems spontan bewegt, und ab der 16. bis 18. Schwangerschaftswoche kann die Mutter meist erste Bewegungen des Fötus spüren (Burgess & Tawia, 1996, S. 10). Ab Ende der siebten Woche entwickeln sich nach und nach die Organe, differenzieren sich und wachsen. Ungefähr ab der 12. Woche kann man sagen, dass die weitere Entwicklung des Fötus hauptsächlich aus dem Wachstum und der Differenzierung der vorhandenen Strukturen und Organsysteme besteht (Salkind, 2006, S. 1017). Wie man am Beispiel der umstrittenen Frage danach, ab wann ein Fötus Schmerzen empfinden kann, sieht, ist es sehr schwer, festzustellen, ab wann und in welchem Grad ein Fötus komplexe, integrative Eigenschaften und Fähigkeiten entwickelt. Lange Zeit galt es als sicher, dass ein Fötus erst Schmerz empfinden könne, sobald er eine funktionelle Großhirnrinde besitzt, die mit peripheren Nerven über das Rückenmark und den Thalamus, einen Teil des Zwischenhirns, verbunden ist, was erst frühestens ab der 24. Woche der Fall ist (Derbyshire & Bockman, 2020, S. 4). Diese These wird immer noch von einigen Autoren vertreten; andere setzen die Schmerzempfindung des Fötus wesentlich früher an (Bellieni & Buonocore, 2012). Eine wichtige Frage ist hier, welche Definition von Schmerz verwendet wird, da Schmerz ein hochkomplexes und multidimensionales Phänomen ist. Darum gibt es Autoren, die die Möglichkeit, Schmerzen empfinden zu können, an das Vorhandensein von Bewusstsein als notwendige Voraussetzung knüpfen (Mellor, Diesch, Gunn, & Bennet, 2005). Tatsächlich ist es aber möglich und sinnvoll, in der Frage danach, ab wann ein Fötus potentiell Schmerzen empfinden kann, zwischen Nozizeption und Schmerz zu unterscheiden, wie dies zum Beispiel Benatar & Benatar (2001, S. 58 ff.) tun. Sie stimmen zu, dass Schmerz eine subjektive, unangenehme und bewusste Erfahrung ist, die durch begleitende Emotionen – zum Beispiel Angst - verstärkt oder abgeschwächt werden kann. Man könne zwar verletzt oder krank sein, ohne es zu merken; man könne aber keine Schmerzen haben, ohne sich dessen bewusst zu sein. Emotionen können zwar im Schmerzerleben eine wichtige Rolle spielen, es ist aber auch ein Schmerz ohne deutliche, affektive Komponente vorstellbar (Benatar & Benatar, 2001, S. 59). Der Begriff Nozizeption hingegen beschreibt die Wahrnehmung von schädlichen Stimuli irgendwo im Körper und den Transport dieser Wahrnehmung über aufsteigende Nervenbahnen ins zentrale Nervensystem – wenn der betreffende Organismus überhaupt eines besitzt. Nozizeption entsteht durch die Aktivität von Nervenzellen; sie benötigt dazu kein Bewusstsein. Auch wenn Nozizeption oft Schmerzen hervorruft, kann sie manchmal, durch eine Unterbrechung der Reizweiterleitung, ohne Schmerzen vorhanden sein. Umgekehrt ist es ebenso möglich, Schmerzen zu empfinden, ohne dass dem eine entsprechende neurale Aktivität zugrunde liegen würde (Benatar & Benatar, 2001, S. 60 f.).

Wie ist es nun möglich, Aussagen darüber zu machen, ob und wenn ja, in welchem Ausmaß, ein Fötus Schmerzen empfindet?

Neuere Studien fokussieren bei dem Versuch, diese Frage zu klären, nicht mehr darauf, ob die Großhirnrinde, als Ort der Verarbeitung bewusster Empfindungen, bereits funktionsfähig ist. So betonen Sekulic et al. (2016), dass es bei sich entwickelnden Lebewesen nicht darauf ankommt, dass ihre Organsysteme vollständig ausgereift sind, da der Organismus die Strukturen nützt, die er hat, auch wenn sie noch in Veränderung und Wachstum begriffen sind:

According to this, the perception of pain during development is not related to any determined structures of the CNS, on the contrary, the process of pain perception could be made with any structure satisfying the conditions that perception is the organization, identification and interpretation of sensory information in order to represent and understand the environment (Sekulic & al, 2016, S. 1033).

Sie zeigen, dass Kinder, die mit der Fehlbildung Anenzephalie oder Hydranenzephalie¹⁴ auf die Welt kommen, dennoch, lediglich mit funktionierendem Hirnstamm, dazu in der Lage sind, auf Schmerzen ausweichend und mit Weinen zu reagieren und versuchen, sich zu Geräuschen zu orientieren und Süßes auf ihren Lippen abzuschlecken; außerdem gewöhnen sie sich mit der Zeit an ursprünglich störende Geräusche (Sekulic & al, 2016, S. 1033). Ab der 15. Schwangerschaftswoche sind Föten so weit entwickelt, dass alle aufsteigenden Nervenbahnen sowie das Zwischenhirn funktional werden, sodass ein, wenn auch nicht genau lokalisierbarer, aber diffuser Schmerz vom Fötus wahrgenommen werden kann (Sekulic & al, 2016). Zusätzlich geben Sekulic et al. (2016, S. 1035) zu bedenken, dass Mechanismen, die Schmerzen unterdrücken oder lindern können, wie zum Beispiel Serotoninausschüttung, erst nach der Geburt in Kraft treten, sodass es sogar sein kann, dass Föten Schmerzen sehr stark wahrnehmen. Ähnlich argumentieren Derbyshire & Bockman (2020, S. 4), die zeigen, dass Teile des Zwischenhirns ab der 12. Woche Reize an die kortikale Subplatte, die sozusagen die Vorgängerversion der späteren Großhirnrinde ist, senden. Es sei davon auszugehen, dass dadurch schon basale Schmerzerfahrungen möglich sind. Wie genau die Schmerzreize in subjektive Erfahrungen umgewandelt werden, sei noch unklar, ebenso, wie weiterhin nicht eindeutig ist, wie Bewusstsein entsteht, auch wenn ein Konsens darüber existiert, dass zumindest beim erwachsenen Menschen eine funktionale Großhirnrinde dafür eine notwendige Voraussetzung ist (Derbyshire & Bockman, 2020). Die Autoren betonen weiters, dass dieser unreflektierte, basale Schmerz, der einfach nur *da ist*, natürlich nicht mit dem Phänomen

¹⁴ Hydranenzephalie = eine Form der Anenzephalie, bei der statt der Großhirnhälften flüssigkeitsgefüllte Blasen vorhanden sind (Reuter, 2004)

Schmerz, wie es von erwachsenen Menschen wahrgenommen wird, äquivalent ist. Dennoch leiten sie daraus die Forderung ab, dieses Schmerzerleben, das ein Fötus zwischen der 12. und 24. Woche entwickelt, bei operativen Eingriffen zu berücksichtigen (Derbyshire & Bockman, 2020, S. 5 f.).

Auch wenn damit das Schmerzerleben von der Frage, ab wann ein Fötus Bewusstsein entwickelt hat, teilweise getrennt untersucht werden kann, bleibt diese zweite Frage dennoch von Interesse. Wie gerade erwähnt, ist eine funktionierende Großhirnrinde beim Menschen eine notwendige Voraussetzung für Bewusstsein, wie man von Patienten mit entsprechenden Schäden weiß (Boonin, 2003, S. 103). Diese wiederum ist auf Interaktion mit dem Thalamus, einem Teil des Zwischenhirns, angewiesen (Damasio & Meyer, 2009, S. 8). Außerdem ist ein Zustand der Wachheit nötig, aber nicht gleichbedeutend mit Bewusstsein: man kann wach, aber nicht bewusst, wach und bewusst, aber nicht schlafend und bewusst gleichzeitig sein (Mellor, Diesch, Gunn, & Bennet, 2005, S. 457). Bei der Beurteilung von Gehirnarealen und ihrer Funktionalität werden mittels eines Elektroenzephalogramms elektrische Potenziale aus dem Gehirn abgeleitet und interpretiert (Reuter, 2004). Unspezifische, unkoordinierte Signale aus dem Hirnstamm können bei manchen Föten schon ab der 10. Woche abgeleitet werden, haben jedoch noch keinerlei Aussagekraft, da praktisch jede Körperzelle elektrische Signale aussenden kann (Burgess & Tawia, 1996, S. 8f., 20). Mellor et al. (2005, S. 459 ff.) interpretieren die Daten überhaupt so, dass Föten niemals wach werden, sondern nur innerhalb verschiedener Schlafzustände alternieren; unter anderem argumentieren sie auch damit, dass es für den Fötus keinen Vorteil bringt, wach zu sein, da dies seinen Energiehaushalt unnötig belasten würde. Die Frage, ab wann ein Fötus zumindest phasenweise Bewusstsein aufweist, ist nicht eindeutig geklärt, wird aber aufgrund der Entwicklung der Großhirnrinde und der notwendigen Interaktion zwischen Thalamus und Großhirnrinde im Allgemeinen nicht vor der 23. – 25. Woche angenommen. Ab diesem Zeitpunkt kann es sein, dass er wahrgenommene Reize bewusst erlebt (Lagercrantz, 2014, S. 303). Dies würde dem im vorigen Abschnitt beschriebenen „ich rieche das“ oder „ich höre jenes“ entsprechen, wobei die Frage offen bleibt, wie weit hier ein „ich“ tatsächlich schon ausgeprägt ist.

3.2. Tiere: Sensitivität und Schmerzempfinden, Bewusstsein und Selbstbewusstsein

Die Erforschung des Schmerzempfindens bei Tieren wird oft stellvertretend für die Frage nach ihrer Sensitivität durchgeführt. Das liegt einerseits daran, dass Schmerzen bei den allermeisten Tierarten ein sehr starker sensorischer Stimulus und damit auch die Reaktionen darauf gut wahrnehmbar sind (Sneddon, Elwood, Adamo, & Leach, 2014) und andererseits daran, dass Schmerzen und ihre Vermeidung von moralischer Relevanz sind (Francione, 2010). Daraus ergibt sich, dass ganz allgemein von „empfindungsfähigen Tieren“ gesprochen wird, auch wenn nicht alle Empfindungen gleichermaßen berücksichtigt und evaluiert werden. Auch hier wird nun das Schmerzempfinden von Tieren herausgegriffen.

Da das genaue Ausmaß, die Art und Weise sowie die Intensität erlebter Schmerzen hauptsächlich verbal kommuniziert werden, ist es entsprechend schwierig, das Schmerzempfinden von Tieren zu verstehen. Es ist daher nicht zielführend, Definitionen von Schmerz bei Menschen direkt auf Tiere zu übertragen, da einige Aspekte nicht eruierbar wären (Sneddon, Elwood, Adamo, & Leach, 2014, S. 202). Eine gängige Definition von Tierschmerz ist jene von Sneddon (2009, S. 338):

In general, pain in animals can be thought of as the perception and aversive sensory experience of a noxious stimulus associated with potential or actual injury. The animal should move away almost immediately from the stimulus as a reflex response and the injury should be associated with vegetative responses including inflammation and cardiovascular changes. The animal should also quickly learn to avoid the noxious stimulus and demonstrate sustained changes in behavior that have a protective function to reduce further injury and pain, prevent the injury from recurring, and promote healing and recovery.

Ausgehend von dieser Definition entwarfen Sneddon et al. (2014, S. 203 f.) eine detaillierte Liste von Kriterien, die nötig sind, um objektiv feststellen zu können, welche Tierarten Schmerzen empfinden. Das Ausmaß und die Komplexität der Anforderungen stellen sicher, dass dabei tatsächlich Schmerzerleben und nicht reine Nozizeption (siehe vorheriges Kapitel) gemessen wird. Die erste Kategorie von Kriterien beinhaltet ganzkörperliche Antworten des Tieres auf die Schmerzstimuli, die sich von nicht-schmerzhaften Stimuli unterscheiden, wie zum Beispiel:

- Hinweise für eine Weiterleitung der Schmerzen an das Gehirn, zum Beispiel Vermeidungsverhalten,
- Vermeidungsverhalten, das den Schmerzauslöser effektiv und langfristig tatsächlich zu vermeiden hilft,

- protektives Verhalten in Bezug auf die verletzten Körperteile (zum Beispiel abschlecken),
- durch Nozizeption ausgelöste physiologische Antworten wie eine erhöhte Herzfrequenz,
- Unterdrückung all dieser Antworten durch lokale oder zentrale Schmerzmittel.

Die zweite Kategorie befasst sich mit Veränderungen des Motivationsverhaltens:

- auf den Schmerzstimulus wird selektive oder erhöhte Aufmerksamkeit gerichtet, andere, sonst wichtige Wahrnehmungen werden vernachlässigt und die Lernfähigkeit nimmt ab,
- Bereitschaft, sich Schmerzlinderung nötigenfalls zu „erkaufen“,
- langfristige Verhaltensänderungen, um den Auslöser des Schmerzes zu vermeiden,

Sneddon et al. (2014, S. 204 ff.) konnten zeigen, dass Säugetiere alle Kriterien, Vögel, Reptilien und einige Weichtiere sowie Insekten viele der Kriterien erfüllen. Bei mehreren Tierarten wie Fischen, Insekten oder Vögeln fehlen weitere Studien, um genaue Aussagen treffen zu können. Aktuell kann man jedoch sagen, dass es wahrscheinlicher ist, dass sie alle zumindest eine einfache Form von subjektivem Schmerzerleben haben, als dass sie es nicht haben. Aufgrund der komplexen Verarbeitung von Schmerzen und der Tatsache, dass dafür mehrere Hirnareale, einschließlich der Großhirnrinde, in enger Verbindung miteinander stehen, spricht alles dafür, dass Schmerzen bei wachen, höher entwickelten Tieren eine bewusste Empfindung sind (Le Neindre & al, 2017, S. 135 ff.).

Daraus könnte man ableiten, dass sehr viele Tiere zumindest phasenweise Bewusstsein aufweisen. Aber was ist Bewusstsein außerdem, beziehungsweise was könnte Tieren noch bewusst sein?

Le Neindre et al. (2017, S. 36 ff.) haben unter den zahlreichen Theorien dazu, was Bewusstsein bei Tieren beinhaltet, drei zentrale, häufig erwähnte Aspekte herausgegriffen. Der erste ist die funktionale Rolle, die bewusst verfügbare Bewusstseinsinhalte als Informationen haben. Indem diese flexibel verwendbar sind, können sie für das Tier in vielen Situationen von Nutzen sein. Als zweites wird der phänomenale Aspekt von Bewusstsein genannt. Dieser meint die subjektive, qualitative Komponente von Bewusstsein, die besonders schwer zu definieren ist. Diese setzt Empfindungsfähigkeit voraus, etwas, das sich dann auf eine gewisse Art und Weise anfühlen kann. Die Autoren bewerten diesen Aspekt von Bewusstsein als den, der am wichtigsten ist, wenn es um tierethische Überlegungen und Fragen des Tierwohles geht. Und schließlich gibt es noch das Selbstbewusstsein, die Fähigkeit, sich seiner eigenen mentalen

Zustände bewusst zu sein. De Grazia (2009, S. 201 f.) unterscheidet hierbei zwischen körperlichem, sozialem und introspektivem Selbstbewusstsein. Körperliches Selbstbewusstsein als die Fähigkeit, seinen eigenen, direkt durch Empfindungen und Aktivitäten zugänglichen Körper von der Umwelt unterscheiden zu können, spricht er allen empfindungsfähigen Tieren zu. Soziales und introspektives Selbstbewusstsein erfordern komplexere Fähigkeiten, sind aber ebenfalls nicht ausschließlich dem Menschen vorbehalten. Diese Differenzierung erlaubt es, das Konzept des Selbstbewusstseins weniger plakativ zu denken, knüpft es nicht an sprachliche Fähigkeiten und zeigt vor allem, dass auch Selbstbewusstsein, wie Bewusstsein generell, eher graduell als im Sinne eines Entweder – Oder zu verstehen ist (De Grazia, 2009).

Auch für die Verbindung von Emotionen mit Bewusstsein, für episodisches Gedächtnis und planendes Verhalten, in dem Tiere in der Gegenwart für künftige Bedürfnisse, die von den aktuellen abweichen, vorsorgen, für hochkomplexes Sozialverhalten, das die Einnahme verschiedener Perspektiven und das Verständnis über die mentalen Zustände von Artgenossen beinhaltet und selbst für die Verwendung abstrakter Begrifflichkeiten gilt, dass man auf immer mehr und stärker ausgeprägte Fähigkeiten bei vielen Tieren stößt, je detaillierter und umfassender dazu geforscht wird (Le Neindre & al, 2017). Dies sollte eine entsprechende Vorsicht nahelegen, Tieren vorschnell Fähigkeiten abzusprechen, besonders dann, wenn daraus bequeme Schlüsse über die Interaktion und den Umgang mit ihnen gezogen werden:

Reducing the answer to the question “Is there consciousness in animals?” to a simple yes or no answer is inappropriate due to the complexity of conscious processes and their diversity, both at the mechanistic levels and in terms of behavioural contexts where they are or may be expressed. Rather, there may be multiple answers which in all cases should acknowledge for the heterogeneity of conscious processing in animals. (...) We conclude that most animals studied so far, ranging from some invertebrates to some vertebrates, exhibit some behavioural and neural properties that are compatible with the inference of some forms of consciousness. From the species which were unequally studied as yet, we might generalize that consciousness, at least in its basic forms, cannot be discounted to occur in the species which were not yet studied. Thus, instead of rejecting the existence of consciousness in animals, it seems more prudent not to exclude it so as to conceive better, i.e. animal-adapted, forms of animal handling, animal experimentation and animal-human relationships. This conclusion is enhanced by the findings that at least some non-primate animals exhibit performances that could express high levels of consciousness that were previously considered as a prerogative of humans and of some primates (Le Neindre & al, 2017, S. 103 f.)

4. Reflexionen

In diesem Abschnitt wird nun die Fragestellung explizit beantwortet. Jede der drei vorgestellten Theorien wird daraufhin untersucht, mithilfe welcher Annahmen und Argumente sie es in

welchem Ausmaß schafft, den Schwangerschaftsabbruch zu rechtfertigen, ohne den Grundsatz, dass alle Menschenleben gleich viel wert sind, in Frage zu stellen. In Abschnitt 4.1. wird der Ansatz Norbert Hoersters, der die Geburt als den Zeitpunkt etabliert, ab dem alle Menschen als gleichwertig anzusehen sind, auf die Fragestellung bezogen. Abschnitt 4.2. beschäftigt sich damit, inwieweit Judith Thomsons Theorie Schwangerschaftsabbrüche tatsächlich moralisch legitimiert und in Abschnitt 4.3. wird die Antwort Cheryl Abbates auf die Fragestellung dargestellt. Durch die Diskussion der drei Theorien und Herausarbeitung ihrer zentralen Begrifflichkeiten wird es im Anschluss möglich sein, noch einmal mit anderen Augen zu Singer zurück zu kehren. Im Kontrast mit den Argumentationslinien der Autoren Hoerster, Thomson und Abbate kann deutlich werden, welche Vorannahmen oder Bestimmungen vielleicht spezieller oder voraussetzungsreicher sind, als sie wirken, wenn man nur Singers Theorie liest, ohne sie - zumindest in einem speziellen Anwendungsbereich – mit anderen möglichen Beurteilungen zu vergleichen.

4.1. Gleichwertigkeit aller Menschenleben ab der Geburt

Über weite Strecken könnte man annehmen, Hoerster müsse hinsichtlich der Frage, ob Embryonen ein Lebensrecht zusteht, zu ähnlichen Ergebnissen kommen wie Singer. Dies ist aber nicht der Fall. Im Gegenteil betont er an mehreren Stellen die fundamentale Wichtigkeit, ausnahmslos allen menschlichen Individuen ab der Geburt ein Lebensrecht einzuräumen und nicht an der prinzipiellen Gleichwertigkeit aller Menschenleben zu rütteln:

Nach unserer Verfassung ist die Lage klar: Absolut jedes geborene menschliche Individuum hat als Mensch das Recht auf Leben bis zum Lebensende. Genau diese Regelung ist aber nach der von mir vertretenen Sichtweise auch ethisch uneingeschränkt gerechtfertigt. Man kann zwar theoretisch spekulieren, inwieweit etwa gewisse schwer geisteskrank Menschen oder Menschen mit gewissen Krankheiten am Lebensende in ihrer Situation ein Überlebensinteresse haben. Solche Spekulationen dürfen aber in der Praxis keinesfalls die Basis für einen eventuellen Entzug des Lebensrechtes bilden. Dafür sind sie viel zu unsicher (Hoerster, 2013, S. 73).

Ich möchte im Folgenden noch einmal die wesentlichen Argumentationsschritte Hoersters für die Geburt als den Moment, ab dem ein Mensch Träger des Lebensrechtes ist, rekonstruieren, um die anfängliche Fragestellung, bezogen auf seine Theorie, beantworten zu können. Diese lautet:

- Wie löst Norbert Hoerster die sich im Anschluss an Peter Singers Arbeiten ergebende Problematik, dass die Gleichwertigkeit aller Menschenleben in Widerspruch zu der

moralischen Legitimität von Abtreibungen steht, ohne das Recht auf Abtreibung aufzugeben?

Im Wesentlichen gelingt Hoerster die Vermeidung der Singer'schen Konsequenzen dadurch, dass er zwischen zwei Ebenen der Fragestellung unterscheidet: er nennt einerseits „die Ebene des fundamentalen ethischen Kriteriums“ und andererseits „die Ebene der zielführenden Umsetzung dieses Kriteriums in die richtige Praxisnorm“ (Hoerster, 2013, S. 67). Denn solange Hoerster auf der ersten Ebene bleibt, sind seine Argumente denen Peter Singers, wie schon erwähnt, durchaus ähnlich. Das prima facie Recht auf Leben wird an die Bedingung geknüpft, ein Überlebensinteresse - im Gegensatz zu reinem Überlebensinstinkt oder auch punktuellm Überlebensinteresse - ausbilden zu können (siehe Kapitel 2.1.). Dieses spezifische Überlebensinteresse kann nur bei Wesen ausgeprägt sein, die zukunftsbezogene Wünsche und ein Ichbewusstsein haben (Hoerster, 2013, S. 55). Hoerster argumentiert hier nach Art des moralischen Individualismus: Jedem Individuum wird je nach seinen tatsächlichen, zuvor als moralisch relevant definierten Eigenschaften ein bestimmter moralischer Status zugewiesen (Grimm & Wild, 2016, S. 52 f.). Damit fallen auf der ethischen Ebene nicht nur Embryonen, sondern auch Neugeborene, dauerhaft komatöse und schwer demenzkranke Menschen aus dem Kreis der Menschen mit Recht auf Leben.

Auf ethischer Ebene kann man also sagen, dass Hoerster nicht alle Menschen für gleichwertig hält – jene, die ein zukunftsbezogenes Überlebensinteresse nicht ausbilden können, *wären* zumindest in dieser Periode der ersten Lebensmonate, der letzten Lebensjahre oder im Falle sehr schwerer Behinderungen auch während des ganzen Lebens, nicht durch ein entsprechendes Lebensrecht geschützt. *Wären* -, denn Hoerster hat folgendes Bedenken: In der Praxis wäre es viel zu unsicher, das ethische Kriterium des Überlebensinteresses anzuwenden. Nach Hoerster gibt es keine eindeutig definierbare Gruppe von Menschen, die sicher kein Überlebensinteresse haben. Und da es sich um ein derart fundamentales Recht wie das Recht auf Leben handelt, dürfe man keine Risiken in Kauf nehmen – im Zweifel müsse man Menschen immer so behandeln, als hätten sie ein Überlebensinteresse (Hoerster, 2013, S. 69). Sicher könne man nur bei Ungeborenen sein, da selbst Neugeborene noch einige Wochen bis Monate durch ihr Verhalten keinen Zweifel daran ließen, dass sie zu solch komplexen Interessen noch nicht in der Lage sind (Hoerster, 2013, S. 73). Aus diesen Überlegungen heraus setzt sich Hoerster dafür ein, die sehr eindeutige Grenze der Geburt als jenen Moment anzusehen, ab dem jeder Mensch bis zu seinem Tod ein Recht auf Leben hat (Hoerster, 2013, S. 68). Das heißt aber wiederum, dass dies aus Vorsicht geschieht, um nicht irrtümlich einem Menschen, der, ohne dies

artikulieren zu können, doch ein Ichbewusstsein und zukunftsbezogene Wünsche hat, unrecht zu tun. Es geht also immer um den Schutz der Menschen, die diese Fähigkeiten haben, nicht um den der anderen. Es bleibt darum unklar, wie Hoerster mit Menschen, die kein Überlebensinteresse aufweisen, verfahren würde, wenn sich das einwandfrei feststellen ließe.

Nicht ganz eindeutig ist auch, inwieweit es Hoerster tatsächlich gelingt, spezieistische Aspekte ganz zu vermeiden, auch wenn er klar gegen sie Stellung bezieht (Hoerster, 1995, S. 57 f.). Seine Einschätzung, welche Tiere möglicherweise ein Überlebensinteresse, das seinen Anforderungen genügt, haben, sind recht vorsichtig: „Wenn wir einmal von Vertretern einiger hochentwickelter Tierarten wie Schimpansen und Delphinen absehen, so sind die einzigen uns bekannten Wesen, die über derartige zukunftsbezogene Wünsche (und in diesem Sinne über ein Überlebensinteresse) verfügen, menschliche Individuen.“ (Hoerster, 1993, S. 65) Selbst wenn man aber, wie Hoerster, davon ausgeht, dass wirklich nur vereinzelte Individuen weniger Tierarten diese Fähigkeiten haben, könnte hier, in Analogie zum praktischen Argument bei Menschen, gefordert werden, um nur ja kein Individuum mit einem Lebensrecht zu übersehen, ganz generell vielen Säugetieren, oder zumindest allen Delphinen und Schimpansen, so ein Lebensrecht zuzusprechen. Das tut Hoerster jedoch nicht. Nun muss zwar gesagt werden, dass Tierrechte weder in der obigen Fragestellung, noch in Hoerstes Werk eine Rolle spielen. Dennoch fällt auf, dass seine Ergebnisse im Wesentlichen weiterhin an der Speziesgrenze verlaufen, indem er *allen* (geborenen) Menschen einen weit höheren moralischen Status zuspricht als (mit vereinzelten Ausnahmen) *allen* Tieren.

Zusammenfassend kann man sagen, dass für Hoerster die in der sozialen Praxis gelebte Idee von der Gleichwertigkeit aller Menschenleben unverzichtbar ist. Theoretische Spekulationen finden auf einer anderen Ebene statt und können der Wichtigkeit dieser Haltung seiner Meinung nach keinen Abbruch tun. Akzeptiert man diese Zweiteilung in ethisches und praktisches Kriterium, dann gelingt Hoerster die Lösung des in der Fragestellung formulierten Problems.

4.2. Gleichwertigkeit im Reich der Rechte

Gewohnt bildlich beschreibt Thomson Rechte als Reich oder Territorium innerhalb eines Kontinentes, der Moral. Rechte sind nur eines von vielen Konzepten, aus denen der weite Begriff der Moral zusammengesetzt ist. Um sich in diesem zurecht zu finden, müsse man versuchen, die Zusammenhänge und Abhängigkeiten der verschiedenen Konzepte zu verstehen. So wie nicht alles, was ins Feld der Moral gehört, mithilfe von Rechten ausgedrückt werden

kann, gibt es auch innerhalb der gemeinhin als ‚Recht‘ titulierten Verbindlichkeiten stärkere und schwächere. In Anlehnung an Wesley Newcomb Hohfeld bezeichnet Thomson nur die stärksten Rechte als Ansprüche oder Anrechte. Dies sind Ansprüche, die immer mit einer entsprechenden Pflicht eines anderen korrelieren (Thomson J. J., 1990).

Das für die vorliegende Arbeit wichtigste derartige Recht ist das Recht auf körperliche Unversehrtheit. Denn, so Thomson, gäbe es dieses Recht nicht, wären alle anderen Rechte sinnlos, da man sich dessen, was sie schützen, bemächtigen könnte, indem man Gewalt ausübt: Möchte A in den Besitz von B's Haus gelangen, müsste er nur B ermorden, um dann das Haus zu übernehmen (Thomson J. J., 1990). Dieses Recht auf körperliche Unversehrtheit inkludiert allerdings nicht das Recht darauf, alles, was man zum Überleben braucht, zu bekommen (Thomson J. J., 1973). Tatsächlich gäbe es kein Recht darauf, gerettet zu werden. Warum nicht? Wäre das Recht darauf, gerettet zu werden, ebenfalls von der Art eines Anspruches, wie das Recht auf körperliche Unversehrtheit, dann könnte es zu der Situation kommen, dass die beiden miteinander kollidieren. Könnte der vielzitierte Chirurg fünf Patienten retten, indem er die Organe eines einzigen, gesunden, zufällig ausgewählten Menschen raubt und diesen dadurch tötet, dann würde er dem fünffachen Anspruch, gerettet zu werden durch die Verletzung nur eines Anspruches, nicht getötet zu werden, gerecht werden. Selbst wenn ein Mensch durch den Mord an einem anderen gerettet werden könnte, entstünde eine Pattsituation (Thomson J. J., 1990).

Wie auch schon in Kapitel 2.2. dargestellt, heißt das nicht, dass es moralisch neutral zu beurteilen ist, ob jemand, der einem Mitmenschen helfen kann, dies tut oder nicht. Besonders, wenn der Aufwand gering oder zumutbar ist, muss es als verwerflich, schlecht, sogar monströs bezeichnet werden, wenn der mögliche Helfer es nicht tut. Diese Unterlassung aber als die Verletzung eines Anspruches zu klassifizieren, wäre eine unzulässige Vereinfachung:

But why does there have to be a claim where we would be gravely at fault if we failed to do a thing? (...) Why does the explanation have to run through a claim? I have been pointing as we go to a variety of ways in which people try to simplify the phenomena of morality, and here is yet another – and it is one for which, so far as I can see, there is no need (Thomson J. J., 1990, S. 163).

Darum kann es auch im Rahmen der Selbstverteidigung niemals erlaubt sein, mich selbst aus der Affäre zu ziehen, indem ich jemand anderen in meine Position bringe – denn mein Recht darauf, gerettet zu werden, erlaubt nicht, jemand Unbeteiligten seines Rechts auf körperliche Integrität zu berauben. Unfreiwillige Instrumentalisierung für den Nutzen Anderer ist ausgeschlossen. Derjenige, der mich bedroht, ob schuldig oder unschuldig, hat dadurch jedoch

sein Anrecht, nicht geschädigt zu werden, verwirkt und wenn ich mich retten kann, indem ich ihn töte, ist das rechtens (Thomson J. J., 1991).

Bezogen auf Schwangerschaftsabbrüche steht, wie wir bereits gesehen haben, nicht so sehr das Recht auf Leben des Embryos zur Debatte, als vielmehr die Tatsache, dass er kein Recht darauf hat, neun Monate alles das zu bekommen, was er zum Überleben braucht. Damit gibt es auch keine korrelierende Pflicht auf Seite der Frau, den Embryo auszutragen (Thomson J. J., 1995). Aber kann man wirklich sagen, es ginge nicht um das Recht auf körperliche Unversehrtheit des Embryos? Schließlich wird er ja getötet. Worum es Thomson zufolge aber einer Frau, die einen Schwangerschaftsabbruch vornehmen lässt, gehen darf, ist ihre körperliche Unversehrtheit, die nicht dem Embryo zuliebe kompromittiert werden darf; dagegen darf sie sich wehren, und da dies während der frühen Schwangerschaft zwangsläufig den Tod des Embryos zur Folge hat, ist dies akzeptabel. Sie hat aber explizit kein Recht auf den Tod des Fötus, wie schon in Kapitel 2.2. erwähnt (Thomson J. J., 2006). Denn sollte er den Schwangerschaftsabbruch überleben, kann sie sich der Verantwortung, das Kind aufzuziehen auch ohne dessen Tod entziehen.

Es ist nun an der Zeit, die auf die Theorie Thomsons modifizierte Fragestellung zu beantworten. Dieses lautet folgendermaßen:

- Wie löst Judith Thomson die sich im Anschluss an Peter Singers Arbeiten ergebende Problematik, dass die Gleichwertigkeit aller Menschenleben in Widerspruch zu der moralischen Legitimität von Abtreibungen steht, ohne das Recht auf Abtreibung aufzugeben?

Interessanterweise kann man nicht sagen, dass Thomson, obwohl sie an der prinzipiellen Gleichwertigkeit aller Menschenleben nicht rüttelt und klar feststellt, dass eine Frau, die einen Schwangerschaftsabbruch vornehmen lässt, dabei von einem Recht Gebrauch macht und keine Pflicht verletzt, es letzten Endes schafft, die beiden Ansprüche im Sinne der Fragestellung zu vereinen. Anders formuliert: sie könnte es schaffen, tut es aber nicht. Darin zeigt sich Thomsons Respekt vor der Komplexität moralischer Fragen. Denn so, wie sie betont, dass Rechte und Pflichten nur eine von vielen Komponenten sind, die im Gebiet oder ‚Kontinent‘ der Moral relevant sind, so unterstreicht sie auch am Ende ihres berühmten Textes ‚A Defense of Abortion‘ (Thomson J. J., 2006, S. 48 f.), dass ihre Erörterungen dazu, ob es erlaubt sein soll, dass Frauen ihre Schwangerschaft beenden lassen dürfen, keine umfassende Abhandlung darüber sind, wie Schwangerschaftsabbrüche zu verstehen seien. Auch wenn sie sich dafür ausspricht, dass es *erlaubt* sein muss, dass Frauen Abtreibungen vornehmen lassen, sagt sie

nicht, dass alle Schwangerschaftsabbrüche *moralisch* als unbedenklich oder gut beurteilt werden können. Denn die moralische Einschätzung setze sich aus viel mehr zusammen, als aus Rechten allein. Die Situation der Frau, der Grund für die Abtreibung, die Art und Weise der Überlegungen dazu, wie auch der Zeitpunkt der Abtreibung können alle beeinflussen, ob die Frau etwas tut, was insgesamt eher richtig oder falsch ist. Thomson bringt damit klaglos die Ansprüche von Gleichwertigkeit und Legitimität von Abtreibungen, nicht aber von Gleichwertigkeit und *moralischer* Legitimität in Einklang. Dennoch kann ihr Ansatz als Basis dafür dienen, auch die moralische Legitimität einer bestimmten Abtreibung zu bestimmen.

In Bezug auf die Reichweite von Thomsons Theorie soll auf noch einen weiteren Aspekt hingewiesen werden: Sie beschäftigt sich ausnahmslos mit Fragen des menschlichen Zusammenlebens. Es ist nicht ihr Anliegen, eine speziesübergreifende Moraltheorie zu schaffen. Wie schon in Kapitel 2.2. erwähnt, erklärt sie die Tatsache, dass Menschen gewisse natürliche Rechte haben, mit zwei Eigenschaften: Erstens mit der Fähigkeit, sich zu moralischen Ansprüchen zu verhalten und zweitens mit der Tatsache, dass menschliche Individuen Interessen haben können, die sich nicht mit denen der Gemeinschaft decken müssen, die sich also auch dem maximalen Gesamtnutzen widersetzen können (Thomson J. J., 1990). Nun bedeutet dieser Fokus auf Fragen menschlichen Zusammenlebens weder, dass es nicht möglich wäre, Tiere ebenfalls zu integrieren, noch, dass auf Thomson der Vorwurf des Speziesismus zutreffen würde. Tatsache aber ist, dass Thomson diesen Überlegungen keinen Platz gibt. Dies wird hier deshalb erwähnt, weil es eine der Voraussetzungen ist, mithilfe derer Thomson es schafft, die beiden Ansprüche – Gleichwertigkeit und Schwangerschaftsabbrüche – miteinander in Einklang zu bringen. Denn moralische Aussagen auch darüber zu überprüfen, ob sie mit tierethischen Überlegungen kompatibel und kohärent vereinbar sind, ist zweifelsohne eine zusätzliche Dimension an Komplexität, die in Thomsons Theorie nicht zu finden ist.

4.3. Sensitivität als Grundlage für Gleichwertigkeit

Cheryl Abbate verwendet in ihrem in Kapitel 2.3. vorgestellten Text eine Version des sogenannten ‚argument from marginal cases‘ oder auch kurz AMC (Dombrowski, 2006). Hauptziel dieser Argumentation ist es, zu zeigen dass es keine moralisch relevante Eigenschaft gibt, die alle Menschen und nur Menschen, im Gegensatz zu Tieren, haben. Die erstrebte Konsequenz ist eine widerspruchsfreie, speziesübergreifende Ethik. Dazu wird der Fokus besonders auf Menschen gerichtet, die Eigenschaften, die zumindest das Potential haben,

ausschließlich in der Spezies Mensch vorhanden zu sein - wie zum Beispiel moralische Akteurschaft oder Rationalität -, kaum oder gar nicht besitzen. Diese Menschengruppen, wie zum Beispiel Embryonen oder schwer demenzkranke Menschen, werden dann als ‚marginal cases of humanity¹⁵‘ bezeichnet und als Beispiele dafür verwendet, dass nicht alle Menschen die ausgewählten, moralisch relevanten, höheren Fähigkeiten besitzen (Tanner, 2006).

Bei Abbate ist die Stoßrichtung jedoch umgekehrt: sie untersucht, inwieweit die tierethischen Überlegungen von Francione und Palmer auf eine spezielle Gruppe von ‚marginal humans‘, nämlich Embryonen, angewendet werden können (Abbate, 2015). Ihr geht es also, wie Singer, in erster Linie um eine konsistente speziesübergreifende Ethik. Die Frage nach der Gleichwertigkeit aller Menschenleben wird bei ihr nicht explizit gestellt. Wie ist dann ihre Theorie hinsichtlich der anfänglichen Fragestellung zu bewerten?

Bezogen auf Abbate lautet diese:

- Wie löst Cheryl Abbate, die sich im Anschluss an Peter Singers Arbeiten ergebende Problematik, dass die Gleichwertigkeit aller Menschenleben in Widerspruch zu der moralischen Legitimität von Abtreibungen steht, ohne das Recht auf Abtreibung aufzugeben?

Wie in Abschnitt 2.3. dargestellt, ist für Abbate die Empfindungsfähigkeit das einzige moralisch relevante Kriterium zur Bestimmung, welche Wesen moralisch berücksichtigt werden sollen. Im Anschluss an Francione gründet auch das Recht auf Leben auf diesem Kriterium (Francione, 2010). Das bedeutet, dass, wenn es nur um das Recht auf Leben geht, eine Krähe und ein Mensch gleichwertig sind, da beide empfindungsfähig sind. Dennoch folgt daraus nicht, dass bei Abbate alle Menschenleben gleichwertig sind, beziehungsweise dass jedes menschliche Wesen ein Recht auf Leben hat. Denn nicht alle menschlichen Wesen sind empfindungsfähig. Für Embryonen nimmt Abbate Sensitivität ab der achten Woche als möglich an (Abbate, 2015). Dies begründet sie wieder mit einer Analogie aus der Tierethik Franciones, der bei Tieren, die eine instinktive Reaktion auf Schmerzreize zeigen, sicherheitshalber annimmt, sie würden entsprechende Stimuli in irgendeiner Form als Schmerzen spüren, auch wenn aufgrund ihrer Physiologie nicht klar, ist, dass sie dazu in der Lage sind (Francione & Charlton, 2015). In Abschnitt 3.1. zeigten unter anderem Ergebnisse von Derbyshire und Bockman (2020), dass rudimentäres Schmerzempfinden bei Embryonen zwar früher anzunehmen ist, als die Entwicklung von Bewusstsein, aber nicht vor der 12. Woche. Abbate

¹⁵ Diese Bezeichnung wird mittlerweile als sehr problematisch angesehen, da sie Menschen(gruppen) als Randerscheinungen beziehungsweise als gerade noch menschlich tituliert. Siehe dazu (Tanner, 2006).

bezieht sich hier auf einzelne Reflexe, die teilweise schon bei Embryonen ab der achten Woche provoziert werden können. In dieser Arbeit würden solche isolierten Reflexe eher als Nozizeption denn als Schmerzempfinden bezeichnet werden (siehe Kapitel 3.1.). Die sehr vorsichtige Annahme Abbates, dass möglicherweise schon Embryonen ab der achten Woche als empfindungsfähig anzusehen sind, bedeutet weiter, dass es keine andere Menschengruppe geben kann, die von Abbate ausgeschlossen wird. Demzufolge wäre die einzige Einschränkung des gleichen Rechts auf Leben aller Menschen die der Sensitivität, die Abbate bei acht Wochen nach der Befruchtung der Eizelle ansetzt (Abbate, 2015). Allerdings sollten noch folgende Aussagen Abbates betrachtet werden:

While this approach does not entail that women should be legally punished for having an abortion post eight weeks, it does entail that, morally speaking, women should afford serious moral attention to the fetus, who will inevitably develop into a being with inherent worth at eight weeks gestation (Abbate, 2015, S. 161).

Und etwas später: „In addition, we can conclude that women, in standard cases of pregnancy, are behaving immorally when they have a post-eight week abortion. Although this is not an argument that demands a restrictive legal policy on abortion...” (Abbate, 2015, S. 162)

Man könnte diese Aussagen so lesen, als würde Abbate doch zwischen dem Wert und Lebensrecht eines acht Wochen alten Embryos und dem anderer Menschen unterscheiden, indem sie eine generelle Verurteilung, beziehungsweise Rechtsfolgen von Abtreibungen selbst ab diesem Zeitpunkt ablehnt. Unter Berücksichtigung des gesamten Textes aber ergibt sich eine andere Interpretation. Denn Abbate geht es ganz prinzipiell um eine rein moralische Diskussion und nicht darum, welche Ansprüche oder Verletzungen von Ansprüchen sich wie im Gesetz widerspiegeln sollten (Abbate, 2015). Zwar positioniert sie sich schon als Befürworterin von Rechten, ihr Fokus liegt aber eindeutig mehr darauf, Individuen durch eine konsistente Theorie eine Hilfe bei schwierigen ethischen Fragen geben zu können, als darauf, allgemeine Prinzipien und Klassifizierungen zu etablieren. In anderen Texten beschäftigt sie sich beispielsweise mehr mit tugendethischen Überlegungen, da ihr die individuelle Ebene ethischer Entscheidungen sehr wichtig ist (Abbate, 2014). Dennoch könnte man natürlich sagen, jemand, der sich für gewisse allgemeine Rechte einsetzt, Konsequenzen bei Missachtung dieser Rechte in einem speziellen Anwendungsfall aber aussetzen möchte, zeigt, dass ihm/ihr die jeweiligen geschützten Interessen dieses Rechtes nicht so viel bedeuten, wie in anderen Fällen. Hier möchte ich daran erinnern, dass Abbate, nachdem sie für Embryonen ab der achten Woche ein prinzipielles Lebensrecht analog dem Lebensrecht jedes anderen Menschen auch etabliert hat, noch zwei Fragen stellt: In welchen Fällen darf ein Wesen getötet werden, auch wenn es ein

Recht auf Leben hat? Und: Wann sind wir verpflichtet, einem Wesen zu helfen, das ein Recht auf Leben hat?

Die erste Frage beantwortet Abbate hauptsächlich unter dem Verweis auf Selbstverteidigung und rechtfertigt damit therapeutische Abtreibungen. In Bezug auf die zweite Frage verweist Abbate auf die Anwendung der von Palmer in Bezug auf Tiere ausgearbeiteten relationalen Dimension besonders von positiven Pflichten: „In doing so, we will find that a complete animal ethic that requires humans to provide assistance to animals in certain situations, when consistently applied to the abortion discussion, likewise requires a woman to provide assistance to a sentient fetus under similar conditions.“ (Abbate, 2015, S. 157) In der Frage der moralischen Beurteilung von Schwangerschaftsabbrüchen setzt Abbate damit grundlegend ähnlich an wie Thomson – auf die sie sich auch bezieht -, indem sie fragt, ab wann das Lebensrecht des Embryos eine Pflicht auf Seiten der Frau begründet. Die besondere, im Fall einer unerwünschten Schwangerschaft problematische Verbindung zwischen den fötalen und mütterlichen Interessen kann auch Abbate zufolge besser mit der Frage, zu welchen Hilfeleistungen oder welcher Unterstützung eine Frau verpflichtet werden kann, als mit der Frage, ob ein Embryo getötet werden darf, beantwortet werden (Abbate, 2015, S. 157). Wie bereits in Kapitel 2.3. ausgearbeitet wurde, ist eine derartige moralische Pflicht zur Hilfeleistung gegeben, sobald die Frau absichtlich und wissentlich die Abhängigkeit und Verletzlichkeit eines empfindungsfähigen Wesens von ihr erzeugt, beziehungsweise nicht verhindert hat – und zwar nicht durch die Zeugung an sich, sondern dadurch, dass sie in den ersten acht Wochen, solange der Embryo noch nicht empfindungsfähig war, keine entsprechenden Maßnahmen eingeleitet hat, die die Existenz eines solchen abhängigen Wesens verhindern (Abbate, 2015, S. 160 ff.).

Letzten Endes muss man aber sagen, dass bei Abbate die Frage der rechtlichen Regelung von Schwangerschaftsabbrüchen – auch wenn sie sie eher als unterlassene Hilfeleistung denn als Tötung ansieht – offen bleibt.

Dennoch stellt Abbate die Idee der Gleichwertigkeit aller Menschenleben an keiner Stelle in Frage, auch wenn sie sie auf jene Menschen einschränkt, denen zumindest theoretisch ein Mindestmaß an Empfindungsfähigkeit zugeschrieben werden kann. Durch die strenge Beachtung des Kriteriums der Sensitivität schafft Abbate eine konsistente, wenn auch sehr fordernde und praktisch sicher nicht leicht umsetzbare ethische Theorie, in die zeitige Schwangerschaftsabbrüche widerspruchlos integriert werden können. Da Abbate außerdem Beziehungen für moralisch relevant hält, können Einzelfälle immer in einem größeren Kontext

und unter Einbeziehung weiterer Kriterien beurteilt werden und sind nicht auf die Anwendung eines einzigen moralischen Kriteriums angewiesen.

4.4. Zurück zu Peter Singer

In diesem Abschnitt sollen die bisher gewonnenen Erkenntnisse dazu genützt werden, die Theorie Peter Singers noch einmal kritisch aufzunehmen.

Was jedenfalls durch die vorherigen Abschnitte ersichtlich wurde, ist, dass es sehr vielfältige Möglichkeiten gibt, das Thema des Schwangerschaftsabbruches zu diskutieren und zu beurteilen, selbst wenn man sich, wie in dieser Arbeit, auf Theorien beschränkt, die Schwangerschaftsabbrüche allesamt für legitim halten. Das ist zwar kein verwunderliches Ergebnis, steht aber durchaus schon in Kontrast zu Singers Sichtweise, der zufolge die Frage danach, wie Schwangerschaftsabbrüche moralisch zu bewerten seien, mit einer – nämlich seiner – eindeutigen Antwort abgeschlossen werden könne (Singer, 2013, S. 228).

Singer zufolge gibt es also eine eindeutige Antwort, die aus der konsequenten Anwendung seiner präferenzutilitaristischen Ethik abgeleitet werden kann. Da die Antwort aber offenbar nicht so einfach und eindeutig ist, wie gedacht, kommt die Frage auf, ob Singers Theorie der Komplexität und Vielfalt moralischer Fragen gerecht wird? Dies ist natürlich eine Frage, die schon oft und ganz allgemein an utilitaristische Theorien gerichtet wurde. Sowohl bei Abbate als auch bei Thomson sind Äußerungen dazu zu finden. Beispielsweise schreibt Abbate:

The deficiencies of both utilitarianism and deontology stem from their assumption that there is one universal moral principle or rule that should govern all conceivable situations involving animals, regardless of the imperfect conditions of our world that impact our encounters with animals. Since rule moralities, like utilitarianism and deontology, cannot account for the complexity of human–animal interactions, I argue that a minimally decent animal liberation ethics requires a framework that allows for context-dependent considerations of our complex human–animal relationships in a non-ideal world (Abbate, 2014, S. 910).

Und Thomson bedauert, dass die Idee des Utilitarismus offenbar schwer auszurotten sei, jeden Frühling käme sie wieder, wie ein Unkraut (Thomson J. J., 1994, S. 7). Besonders kritisiert sie die Vorstellung, es gäbe Zustände die gut seien und Zustände, die schlecht seien und die Ableitung daraus, dass jede Handlung eines*r Einzelnen entweder das insgesamt Gute oder das insgesamt Schlechte befördern könnte und dass deswegen jede*r Einzelne auch dazu verpflichtet sei, diese Totalansicht in jeder ihrer*seiner Handlungen zu berücksichtigen (Thomson J. J., 1994).

Ziel dieses Kapitels ist aber weder eine allgemeine Kritik an utilitaristischen Theorien, noch an Singers Präferenzutilitarismus. Vielmehr möchte ich an dem konkreten Beispiel des Themas Schwangerschaftsabbruch wesentliche Unterschiede zwischen den drei vorgestellten Theorien (ich werde sie im Folgenden zusammenfassend ‚Alternativtheorien‘ nennen) und Singers Theorie herausarbeiten; dass diese oft Konsequenzen theoretischer Vorannahmen und grundsätzlicher Überlegungen sind, ist an sich nicht problematisch. Denn selbst wenn sich in einem konkreten Fall auftretende Schwierigkeiten mit dem Verweis auf ein allgemeines Prinzip einer Theorie erklären lassen, kann dies trotzdem eine Rückmeldung sein, die es wert ist, bedacht zu werden. Um es mit Peter Singer zu sagen: „...ein ethisches Urteil, das für die Praxis nichts taugt, muss gleichermaßen an einem theoretischen Defekt leiden, denn der ganze Zweck moralischer Urteile liegt darin, die Praxis anzuleiten.“ (Singer, 2013, S. 22)

Diese Tauglichkeit, die Lebenspraxis anzuleiten, möchte ich nun anhand eines Beispiels, das in den vorangehenden Kapiteln eine große Rolle spielt, untersuchen, nämlich des Rechts auf Leben. Alle drei Alternativtheorien widmen diesem Recht, seiner Bedeutung und seinen Voraussetzungen einige Aufmerksamkeit, um daraus Konsequenzen für Schwangerschaftsabbrüche abzuleiten. Bei allen dreien ist klar, dass das Recht auf Leben, so wichtig es ist, nicht absolut ist, insofern es Gründe geben kann, denen zufolge ein Mensch, der an sich durch dieses Recht geschützt sein sollte, trotzdem getötet werden darf. Dies ist zum Beispiel im Fall der Notwehr erlaubt. Wohl am ausführlichsten begründet Thomson, warum Menschen dieses prima facie Recht auf Leben immer haben, egal, wo und wann sie leben. Für sie ist der Schutz des Lebens und der körperlichen Unversehrtheit gleichsam ein zwingender, logischer Schluss, da Menschen auf ihren Körper und ihr Leben angewiesen sind, um überhaupt irgendetwas tun zu können; schützt man diese basale Grundbedingung nicht, ist es sinnlos, über jede weitere Frage von Moral und Recht zu diskutieren (Thomson J. J., 1990, S. 205 ff). Abbate argumentiert ähnlich, indem sie unter Berufung auf Francione betont, dass das für Tiere nicht selbstverständliche Recht, nicht als Sache, sondern eben als Wesen mit einem Lebensrecht behandelt zu werden, die Grundlage dafür ist, ein moralisches Wertesystem zu etablieren, dass allen empfindungsfähigen Wesen gerecht werden kann. Empfindungsfähigkeit ist bei ihr notwendiges und hinreichendes Kriterium für das Recht auf Leben (Abbate, 2015, S. 147 f.). Und Hoerster leitet aus dem Interesse jedes einzelnen Individuums, nicht getötet zu werden, ein allgemeines Interesse ab, dieses einander wechselseitig durch ein bindendes Rechtssystem zu garantieren (Hoerster, 1995, S. 19 f.).

Die drei Autor*innen differieren jedoch in der Beurteilung dessen, was dieses Lebensrecht beinhaltet. Während Hoerster und Thomson klar machen, dass das Recht auf Leben ein Abwehrrecht und kein Anspruchsrecht ist, also grob gesagt vor ungerechtfertigter Tötung schützen soll, aber kein Anrecht bedeutet, alles zu bekommen, was man zum Leben braucht (Hoerster, 2013, S. 28), (Thomson J. J., 2006), können Abbate zufolge sowohl Tiere als auch Menschen durch besondere Beziehungen zu einzelnen Menschen oder Gruppen von Menschen Anspruch auf zu ihrem Überleben notwendige Hilfe erwerben (Abbate, 2015). Dazu ist noch zu ergänzen, dass Abbate von moralischen, nicht rechtlichen Ansprüchen ausgeht; auch Thomson schreibt, dass es gut und wünschenswert wäre, in verschiedenen Situationen derartige Hilfestellung zu leisten, dennoch lässt sich ihrer Meinung nach kein Anspruchsrecht daraus ableiten.

Die extrem verkürzt dargestellte Position für die Frage nach der Legitimität von Schwangerschaftsabbrüchen lautet bei Hoerster, dass im Falle des Embryos noch keine Interessen bestehen, die geschützt werden müssten, bei Thomson, dass der Embryo kein Recht darauf hat, dass ihm seine Mutter ihren Körper neun Monate zur Verfügung stellt und bei Abbate, dass der Embryo ab dem Zeitpunkt, an dem er empfindungsfähig sein könnte, sehr wohl ein prinzipielles Recht auf Leben hat.

Singers Position ähnelt in der Debatte um Schwangerschaftsabbrüche derjenigen Hoersters, auch wenn das Recht auf Leben bei ihm weniger eindeutig gefasst ist. Denn Singer spricht zwar von einem Recht auf Leben für Personen, also Wesen, die sich durch Selbstbewusstsein und Rationalität auszeichnen. Im Unterschied zu den Alternativtheorien aber könnte dieses prinzipielle Recht auch in Ausnahmesituationen aufgehoben werden, in denen es aus irgendeinem Grund für die insgesamt Präferenzbefriedigung nötig wäre, eine Person zu töten. Anders gesagt, nach Singers Theorie wäre die Instrumentalisierung selbst von Personen zugunsten der Totalsumme an Gutem theoretisch möglich, wenn auch praktisch sehr unwahrscheinlich. Wie ist das möglich, wenn Singer zumindest Personen ein Recht auf Leben ja doch zuspricht?

Singer empfiehlt, sich bei alltäglichen moralischen Entscheidungen an gewisse wohl etablierte und erprobte moralische Regeln zu halten, wie zum Beispiel daran, nicht zu lügen oder eben nicht zu töten (Singer, 2013, S. 150). In Ausnahmesituationen mag es aber vorkommen, dass es besser ist, diese Ebene der Regeln zu verlassen und sich auf die sogenannte kritische Ebene zu begeben, um zu beurteilen, ob in diesem speziellen Fall ein Abweichen von den Regeln zu einem besseren Ergebnis führen kann (Singer, 2013, S. 151). Bei der sicher nicht einfachen

Aufgabe, zu entscheiden, wann es besser sein könnte, die sonst geltenden Regeln über den Haufen zu werfen, bleibt jede*r sich selbst überlassen. Auf der kritischen Ebene gibt es für eine*n Vertreter*in des Präferenzutilitarismus nur zwei Argumente zu beachten, wenn es um die Tötung einer Person geht: Erstens die möglichen negativen Auswirkungen eines Mordes auf andere Personen, die dadurch beunruhigt sein könnten und zweitens die vereitelten Wünsche und Pläne der getöteten Person. Singer meint aber, dass auf intuitiver Ebene auch Utilitaristen ein Recht auf Leben und die Respektierung der Autonomie als weitere Gründe akzeptieren würden, die gegen die Tötung einer Person sprechen, selbst wenn dies andere, positive Auswirkungen haben könnte (Singer, 2013, S. 159). Man könnte hier Singer zustimmen, dass im alltäglichen Leben zwischen Präferenzutilitarist*innen und Vertreter*innen von Theorien, die ein eindeutiges Recht auf Leben beinhalten, kein großer, praktischer Unterschied bestehe. Man könnte aber wie Wolf (1990) beanstanden, dass dort, wo es keine Rechte gibt, Menschen, die sich ungerecht behandelt fühlen, auch nichts einklagen können. Die Frage ist auch, ob es, ausgehend von der Tatsache, dass die Idee, dass Menschen prinzipiell Rechte haben, überall auf der Welt verbreitet ist, nicht komplizierter und voraussetzungsreicher ist, diese Idee von Rechten aus der Moral zu streichen, als sie in irgendeiner Form einzubinden. Diese Frage scheint mir deshalb berechtigt, weil Singer, wie bereits mehrfach erwähnt, an eine praktische Ethik sehr wohl die Anforderung stellt, sie müsse ohne unnötige Vorannahmen auskommen und leicht praktikabel sein. Gerade wenn man sich Thomsons Begründungen zum Recht auf Leben anschaut, kann man nicht behaupten, dass sie viele komplizierte Vorannahmen verwendet – auch wenn ihre Ausführungen sehr detailliert und weitläufig sind. Aber die Kernaussagen lassen sich durchaus leicht verständlich zusammenfassen.

Doch nun zurück zum Thema Abtreibung und dem Vergleich zwischen Hoersters und Singers Herangehensweise. Für beide ist die zentrale Frage dabei, was ein Embryo ist, beziehungsweise ob er ein Recht auf Leben hat, auf das er bei Hoerster aufgrund eines Überlebensinteresses und bei Singer aufgrund von Rationalität und Selbstbewusstsein Anspruch hätte. Weil ein Embryo keine dieser Eigenschaften hat, darf er zugunsten anderer Überlegungen wie dem Recht auf Selbstbestimmung der Frau, getötet werden. Selbst der ursprünglich deutliche Unterschied, der durch Hoersters Bekenntnis zu einem Lebensrecht ab der Geburt und Singers Überlegung, dass Säuglinge bis zu vier Wochen nach der Geburt auf Wunsch der Eltern noch getötet werden dürften, markiert war, wird später von Singer relativiert: In einem späteren Text (Kuhse & Singer, 1993) schreibt er, der Geburt als sehr deutlicher, praktischer Grenze etwas abgewinnen zu können, um so den Sicherheitsstatus von Kleinkindern zu gewährleisten. Sollten Eltern sich dennoch gegen ihr Kind entscheiden, müsse der Staat deren Betreuung übernehmen (Singer

geht davon aus, dass es sich dabei vorrangig um behinderte Kinder handeln würde, da andere Kinder meistens adoptiert würden). Allerdings stellt Singer dabei immer noch in Frage, ob es gerechtfertigt ist, dass reiche Nationen für einzelne solcher abgegebenen Kinder sehr hohe Kosten aufwenden, aber die elementaren Bedürfnisse unzähliger unterversorgter Kinder in armen Ländern ignorieren (Kuhse & Singer, 1993, S. 252 f.).

Die Unterscheidung in Wesen mit und ohne Selbstbewusstsein (damit lassen sich das Überlebensinteresse bei Hoerster und das Personalitätskriterium bei Singer zusammenfassen) ist für beide Autoren zentral. Singer geht davon aus, dass dies sowohl bei Tieren als auch bei Menschen problemlos feststellbar ist (Singer, 2009); Hoerster ist in Bezug auf Menschen vorsichtiger (Hoerster, 2013, S. 69). Wie in Kapitel 3.2. gezeigt wurde, gibt es gute Gründe, das Phänomen Selbstbewusstsein differenziert und vor allem als graduell vorhandene Eigenschaft zu betrachten. Einige Aspekte von Selbstbewusstsein, zum Beispiel die Fähigkeit, ihren eigenen Körper als eigenen Körper wahrzunehmen, sind sicher bei vielen Tieren zu finden (De Grazia, 2012). Le Neindre et al. (2017) empfehlen, die Frage nach Selbstbewusstsein bei Tieren nicht auf ein simples ja- nein zu reduzieren und außerdem zu bedenken, dass weitere Forschungen tendenziell mehr als weniger mit Selbstbewusstsein verknüpfte Fähigkeiten bei Tieren zu Tage fördern. Dies stellt Hoerstes und Singers Kategorisierung aller Lebewesen durchaus in Frage. Abgesehen davon, dass das Kriterium des Selbstbewusstseins also nicht so stark ist, wie angenommen, bleibt auch noch die Frage bestehen, inwieweit der besonders von Singer postulierte ethisch neutrale Standpunkt überzeugen kann. Dieser beruht nur auf der Behauptung Singers, die meisten Menschen würden sich, hätten sie sowohl Zugang zu der Information, wie es ist, ein beliebiges Tier oder aber ein Mensch zu sein, aufgrund der größeren Bandbreite mentaler Erlebnisse dafür entscheiden, ein Mensch zu sein (Singer, 2013, S. 169 f.). Vor allem gemessen daran, welche weitreichende Konsequenzen an dieser Annahme festgemacht werden, erscheint sie eher wie ein misslungener Versuch einer Begründung als ein überzeugendes Argument. Abbate beispielsweise weicht derartig zweifelhaften Grundlagen aus, indem sie dem solideren Kriterium der Sensitivität ein weit größeres Gewicht beimisst. In komplexen Fällen zieht sie etablierte Beziehungen der Lebewesen untereinander in Betracht, anstatt auf die (teilweise spekulative) Beurteilung mentaler Fähigkeiten zu setzen (Abbate, 2015).

Sowohl Thomson als auch Abbate sind Beispiele dafür, dass die Frage, die Singer und Hoerster in der Debatte um Schwangerschaftsabbrüche zu *der* Frage schlechthin machen - nämlich die Frage, ob ein Embryo eine selbstbewusste Person ist (Singer, 2013, S. 245 f.), (Hoerster, 2013,

S. 65 f.)-, entweder gar nicht relevant, oder aber zumindest nicht die Einzige ist: Thomson zeigt, dass selbst wenn es so wäre, daraus kein allgemeines Verbot von Abtreibungen folgen dürfte (Thomson J. J., 2006), und Abbate orientiert sich zwar in erster Linie auch an einer Eigenschaft des Embryos - seiner Empfindungsfähigkeit - , aber nicht an seinem Selbstbewusstsein (Abbate, 2015). Insofern als Empfindungsfähigkeit leichter feststellbar ist als Selbstbewusstsein und der Entwicklung von Bewusstsein und Selbstbewusstsein vorausgeht, kann sie als sichereres Kriterium angesehen werden. Da sie aber zugleich ein sehr weites Kriterium ist, das eine Vielzahl an Lebewesen einschließt, sind in vielen Fällen sicher zusätzliche Überlegungen anzustellen.

Und wenn Selbstbewusstsein schon bei einem Embryo ein ungeeignetes Merkmal sein dürfte, um allein über dessen Lebensrecht zu entscheiden, liegt der Schluss nahe, dass die von Singer geforderte Aufgabe des Prinzips, alle Menschen sollten gleichermaßen ein Recht auf Leben haben, auf Grundlage der Behauptung, Menschen, bei denen kein Selbstbewusstsein nachweisbar ist, hätten kein Recht auf Leben, eher als eine gute Diskussionsgrundlage denn als ein zufriedenstellendes Ergebnis betrachtet werden sollte. In der nun folgenden abschließenden Diskussion sollen darum die Ergebnisse der Arbeit zusammengefasst werden, um anschließend einen Vorschlag zu machen, in welche Richtung die Diskussion vielleicht wertvollere Einsichten bringt.

5. Diskussion

Ausgehend von Peter Singers Vorschlag, viele Spannungen, die sich vor allem im Kontext der Medizinethik ergeben, könnten mit der Aufgabe des Dogmas von der Gleichwertigkeit aller Menschenleben zufriedenstellend gelöst werden (Singer, 1998), wurde in dieser Arbeit folgende Fragestellung bearbeitet:

- Wie lösen ethische Theorien, die sich im Anschluss an Peter Singers Arbeiten ergebende Problematik, dass die Gleichwertigkeit aller Menschenleben in Widerspruch zu der moralischen Legitimität von Abtreibungen steht, ohne das Recht auf Abtreibung aufzugeben?

Durch die Beschäftigung mit den drei ausgewählten Theorien der Philosophen*innen Norbert Hoerster, Judith J. Thomson und Cheryl Abbate wurde deutlich, dass diese beiden Ansprüche tatsächlich nur unter gewissen Bedingungen miteinander vereinbar sind. Es wurde aber auch

deutlich, dass die Aufgabe der prinzipiellen Gleichwertigkeit aller Menschen zwar eine Möglichkeit, aber sicher keine Notwendigkeit ist. Selbst unter Einbezug der Forderung nach speziesübergreifender Konsistenz kann diese beibehalten werden. Die angesprochenen Bedingungen, die von den verschiedenen Autoren*innen verwendet werden, lassen sich in 2 Kategorien teilen:

- I. Bedingungen, die den Moment festlegen, ab dem alle als gleichwertige Menschen betrachtet werden sollen: Bei Hoerster ist dies erst die Geburt, bei Abbate die Empfindungsfähigkeit. Die Gleichwertigkeit aller Menschenleben wird also sehr wohl an gewisse Fähigkeiten oder Lebensabschnitte gebunden. Dabei ist aber meines Erachtens zweierlei wichtig: Einerseits ist es immer bis zu einem gewissen Grad eine willkürliche Definition, wann ein neues Menschenleben tatsächlich beginnt. Bei der Befruchtung? Bei der Einnistung? Nach dem letztmöglichen Zeitpunkt, zu dem noch eine Teilung in zwei Individuen hätte stattfinden können? Mit Recht hat Singer darauf verwiesen, dass keine Bestimmung restlos überzeugend ist (Singer, 2013, S. 262 ff.). Zweitens sind beides Konditionen, die, einmal erreicht, nie wieder verloren werden können. Dies demonstriert, dass es tatsächlich mehr um einen – zugegebenermaßen etwas hinausgezögerten - allgemeinverbindlichen Startzeitpunkt geht, als um eine Ausgrenzung mancher Menschen aufgrund bestimmter Eigenschaften.
- II. Die zweite Kategorie betrifft Einschränkungen hinsichtlich der Reichweite der von den Autor*innen getroffenen Aussagen. Hier sind vor allem Thomson und Abbate zu nennen. Denn Thomson beschränkt sich auf Aussagen dazu, was das Recht auf Schwangerschaftsabbrüche, beziehungsweise das Recht auf Leben betrifft und betont, damit sei keineswegs alles gesagt, was die moralische Beurteilung von Abtreibungen betrifft (Thomson J. J., 2006, S. 48 f.). Abbate wiederum lässt die Frage, wann Schwangerschaftsabbrüche rechtlich möglich sein sollen und wann nicht, aus; sie stellt eher Kriterien für eine individuelle, moralische Entscheidung zur Verfügung, die absichtlich so flexibel bleiben, dass sie ohne den jeweiligen Kontext nicht angewendet werden können (Abbate, 2015).

Im vorigen Kapitel wurde deutlich, dass die Theorien von Hoerster und Singer, in deren Mittelpunkt die Frage nach dem moralischen Status des Embryos steht, ihr sehr ehrgeiziges Ziel, nämlich eine überzeugende, allgemeine Antwort auf die moralische Beurteilung von Schwangerschaftsabbrüchen zu geben, nicht erreicht haben. Natürlich ist dies Ansichtssache. Aber eben weil es ganz klar Ansichtssache geblieben ist, bedeutet es, dass ihre Argumentation

nicht die Überzeugungskraft hat, die in so einer wichtigen Frage wünschenswert wäre. Dies stimmt mit der Analyse von Kaminsky (1998) überein, die darlegt, dass Positionen, die in erster Linie über eine Statusbestimmung des Embryos arbeiten, in einer aporetischen Situation gefangen sind:

Ebenso deutlich wurde im bisherigen aber auch, daß als Antwort auf die Frage nach der Schutzwürdigkeit vorgeburtlichen menschlichen Lebens unterschiedlichste, einander entgegenstehende und offensichtlich nicht zu vereinbarende Positionen vertreten werden. Wenn auch dem einzelnen Rezipienten der Statusdiskussion die eine Position näher kommen mag als die andere, so muß doch zugestanden werden – und dies gilt es als Ergebnis der Analyse der Statusdiskussion festzuhalten –, daß, obgleich es gute Gründe dafür gibt, einige der dargestellten Positionen als unannehmbar auszuweisen, keine der Positionen aus *zwingenden* Gründen allgemein anerkannt werden *muß* (Kaminsky, 1998, S. 166, Herv. i. O.).

Problematisch ist dies laut Kaminsky (1998, S. 168 f.) insofern, als es sich mit dem Geltungsbereich menschlichen Lebensrechts um ein praktisch relevantes Thema mit großer Reichweite handelt. Damit erreichen die Statusdiskussionen, die eigentlich darum bemüht sind, absolute Aussagen über den Umgang mit Embryonen zu machen, genau das Gegenteil, indem das offene Gesamtergebnis zu einem ethischen Relativismus führt (Kaminsky, 1998, S. 181 ff.).

Kaminsky (1998, S. 288) kommt über eine ausführliche Diskussion der Kategorie ‚Verantwortung‘ zu dem Ergebnis, dass diese, obwohl sie zu keinen allgemeinverbindlichen, sondern nur zu persönlichen moralischen Urteilen verhilft, dennoch dazu beitragen kann, einen Ausweg aus dieser Situation zu finden. Denn im Begriff der Verantwortung ist das enthalten, was in den Statusdiskussionen fehlt: die Forderung, „(...) daß es für ein im präskriptiven Sinne ‚richtiges‘ Urteil erforderlich ist, Handlungskontexte zu differenzieren und gleichzeitig die im jeweiligen Kontext enthaltenen konkreten Bedingungen umfassend wahrzunehmen.“ (Kaminsky, 1998, S. 293) Abbate wendet in ihrem Text ‚Adventures in Moral Consistency: How to Develop an Abortion Ethic through an Animal Rights Framework‘ (2015) genau diese Methode an, indem sie definiert, unter welchen Bedingungen eine Frau dazu aufgefordert ist, sich in ihrer Entscheidung für oder gegen einen Schwangerschaftsabbruch dem Embryo gegenüber zu verantworten. Diese Entscheidung wird als Ergebnis persönlicher Befragung und Überlegung weder voraussehbar noch verallgemeinerbar und der jeweiligen Frau nicht abnehmbar sein. Wie das Konzept Verantwortung nicht nur theoretisch sondern auch praktisch in entsprechende Situationen integriert werden könnte, bleibt an dieser Stelle offen.

Ich möchte hier noch kurz darauf eingehen, dass Singer sich auch mit anderen Themen als denen der Bioethik befasst hat. Denn Singer hat bioethischen Fragen zwar viel Aufmerksamkeit gewidmet, sie sind aber nur ein Anwendungsgebiet von mehreren seiner grundlegenden

ethischen Überlegungen. Einige der Punkte, die in dieser Arbeit für die speziellen Fragen des Schwangerschaftsabbruches und nach dem allgemeinen Wert von Menschenleben als zu abstrakt und zu wenig kontextsensibel erscheinen, wirken verständlicher und angebrachter, wenn man sieht, welche Konsequenzen sie in anderen Bereichen haben können. Als konkretes Beispiel kann die gleiche Interessenabwägung genommen werden: Es mag verkürzt und der Situation nicht angemessen wirken, wenn einem Fötus und Säugling das Recht auf Leben abgesprochen wird, weil er noch kein Selbstbewusstsein und damit kein Überlebensinteresse hat. Gewisse Menschengruppen wie Säuglinge, Embryonen, dauerhaft komatöse oder sehr schwer behinderte Menschen könnte man als diejenigen bezeichnen, denen Singer nicht gerecht wird. Wem könnte die Anwendung der gleichen Interessenabwägung nützen? Unter den Annahmen, dass Armut etwas Schlechtes ist, Reiche diese Armut verringern könnten, „ (...) ohne irgendetwas von vergleichbarer moralischer Bedeutung zu opfern“ (Singer, 2013, S. 356) und dass wir prinzipiell Schlechtes verhindern sollten, wenn wir dies können, ohne dafür etwas von vergleichbarer moralischer Bedeutung aufgeben zu müssen, schreibt Singer:

Wenn diese beiden Annahmen und das eben diskutierte Prinzip richtig sind, dann haben wir eine Verpflichtung, denen zu helfen, die in absoluter Armut leben, eine Pflicht, welche ebenso stark ist wie die, ein ertrinkendes Kind aus einem Teich zu retten. Nicht zu helfen wäre unrecht, unabhängig davon, ob dies für sich genommen mit einer Tötung gleichbedeutend wäre oder nicht. Helfen ist nicht, wie man üblicherweise denkt, eine wohltätige Handlung, die zu tun lobenswert ist, die zu unterlassen aber nicht unrecht ist; es ist etwas, das jeder tun sollte (Singer, 2013, S. 356).

Würde jede*r nur das Überlebensinteresse jedes anderen selbstbewussten Wesens, ob Mensch oder Tier und egal, wo auf der Welt, so ernst nehmen, wie Singer das fordert, würde das die Situation unzähliger Menschen und Tiere, deren Interessen aktuell einfach ignoriert werden, deutlich verbessern. Das soll nur ein grob umrissenes Beispiel dafür sein, dass Singers Schriften einen sehr weiten Bereich ethischer Fragen umfassen; in einigen davon könnten sich Punkte, die in dieser Arbeit kritisiert wurden, als Stärken herausstellen.

Eine Ethik, die wie die Singers den Anspruch hat, die moralischen Fragen aller Bereiche mit ein und demselben Prinzip zufriedenstellend zu beantworten, muss einen so großen Spagat machen, dass sehr vieles, was wichtig wäre, unberücksichtigt bleibt. Singers Theorie ist in dieser Arbeit die einzige, die einen derartig umfassenden Anspruch stellt. Durch die Reduktion auf eine sehr spezielle Fragestellung wurde dieser weitgehend ausgeklammert. Dies und die Tatsache, dass in dieser Arbeit folglich Theorien mit sehr unterschiedlicher Reichweite miteinander verglichen wurden, sollte beim Lesen bedacht werden.

Zuallerletzt komme ich noch einmal auf die in der Einleitung zitierte Aufforderung McMahan zurück, in der er darauf pocht, die Diskussion um Schwangerschaftsabbrüche weiter zu führen, bis es darüber einen ähnlich soliden intellektuellen Konsens gibt, wie über Sklaverei und deren moralische Beurteilung (McMahan, 2002, S. 8). Dass dieser Punkt sicher nicht bald erreicht sein wird, wurde auch in dieser Arbeit deutlich. Denn keine der vorgestellten Theorien ist unangreifbar, bei jeder gibt es zumindest kleine Unebenheiten, die hinterfragt werden können. Singer stellt im Zuge seiner Auseinandersetzung mit dem Thema Schwangerschaftsabbruch radikale Thesen auf und allgemein akzeptierte moralische Grundsätze in Frage – so zum Beispiel auch die prinzipielle Gleichwertigkeit aller Menschenleben. Dass dies nur eine Möglichkeit ist, mit den Herausforderungen des Themas umzugehen, zeigen die Herangehensweisen der anderen in dieser Arbeit ausgewählten Autor*innen. Und dass Singers Kritik nicht aus der Luft gegriffen ist, sieht man unter anderem daran, dass die Vereinbarkeit von Schwangerschaftsabbrüchen mit der Gleichwertigkeit jedes Menschenlebens in den Theorien von Hoerster, Thomson und Abate immer an gewisse Bedingungen oder Einschränkungen gebunden ist.

Abstract

Diese Arbeit befasst sich mit der Frage, inwieweit der Anspruch, alle Menschenleben als prinzipiell gleichwertig anzusehen theoretisch mit der moralischen Legitimität von Schwangerschaftsabbrüchen vereinbar ist. Ausgegangen wird dabei von den Überlegungen Peter Singers, der das Dogma von der Gleichwertigkeit aller Menschenleben für veraltet, nicht ausreichend begründet und vor allem der bioethischen Diskussion nicht dienlich erachtet. Anschließend werden drei weitere Theorien vorgestellt, die Schwangerschaftsabbrüche auf eine Art und Weise rechtfertigen, die die Gleichwertigkeit aller Menschen nicht in Frage stellt. Als Ergebnis kann festgehalten werden, dass die drei Theorien von Norbert Hoerster, Judith Thomson und Cheryl Abbate diesen Spagat zwar schaffen, aber unter Zuhilfenahme gewisser einschränkender Bedingungen, wie zum Beispiel dem Zeitpunkt, ab dem die Gleichwertigkeit beginnt. Dies zeigt dennoch, dass es für Befürworter*innen von Schwangerschaftsabbrüchen keine Notwendigkeit ist, das Dogma von der Gleichwertigkeit aller Menschenleben aufzugeben, wie Singer das vorschlägt.

This thesis examines the question whether it is theoretically compatible to regard all human life as equal while at the same time defending the moral legitimacy of abortions. Therefore, Peter Singer's reflections on the dogma of the equality of all human lives, which he considers to be outdated, insufficiently justified and not useful for discussing bioethical questions, are taken as a starting point. Subsequently, three alternative theories that justify abortions without challenging the equality of human lives are presented. The analysis confirms that these theories of Norbert Hoerster, Judith Thomson and Cheryl Abbate manage this balancing act, but only by integrating some restrictive conditions as for example a certain starting point from which the principle of equality is applied. Nevertheless, this shows that supporters of abortions do not necessarily need to part with the dogma of the equality of human lives, as Singer suggests.

Literaturverzeichnis

- Abbate, C. (2014). Virtues and Animals: A Minimally Decent Ethic for Practical Living in a Non-ideal World. (Springer, Hrsg.) *Journal for Agricultural and Environmental Ethics*, S. 909 - 929. doi:10.1007/s10806-014-9505-z
- Abbate, C. (2015). Adventures in Moral Consistency: How to Develop an Abortion Ethic through an Animal Rights Framework. *Ethical Theory and Moral Practice*, S. 145 - 164. doi:10.1007/s10677-014-9515-y
- Amnesty International*. (17. April 2021). Von <https://www.amnesty.de/alle-30-artikel-der-allgemeinen-erklaerung-der-menschenrechte-abgerufen>
- Bearak, J., Popinchalk, A., Ganatra, B., Moller, A.-B., Tunçalp, Ö., Beavin, C., . . . Alkema, L. (22. Juli 2020). Unintended pregnancy and abortion by income, region, and the legal status of abortion: estimates from a comprehensive model for 1990 - 2019. (G. Institute, Hrsg.) *Lancet Global Health*. doi:doi: 10.1016/S2214-109X(20)30315-6
- Beauchamp, T. L. (2011). Rights Theory and Animal Rights. In T. L. Beauchamp, & R. Frey, *The Oxford Handbook of Animal Ethics* (S. 198 - 227). New York: Oxford University Press.
- Bellieni, C. V., & Buonocore, G. (2012). Is fetal pain a real evidence? *The Journal of Maternal-Fetal and Neonatal Medicine*, 1203- 1208.
- Benatar, D., & Benatar, M. (2001). A Pain in the Fetus. Toward Ending Confusion in Fetal Pain. *Bioethics*, S. 57 - 76.
- Bentham, J. (1948). *A fragment on government and An introduction to the principles of morals and legislation*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Birnbacher, D. (2004). Menschenwürde - abwägbar oder unabwägbar? In M. Kettner, *Biomedizin und Menschenwürde* (S. 249 - 271). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Black, J. E. (2003). Extending the Rights of Personhood, Voice and Life to Sensate Others: A Homology of Right to Life and Animal Rights Rhetoric. *Communication Quarterly*, S. 312 - 331.
- Boonin, D. (2003). *A Defense of Abortion*. Cambridge University Press.
- Budde, E. T. (2015). *Abtreibungspolitik in Deutschland. Ein Überblick*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.

- Budde, E. T. (2015). *Abtreibungspolitik in Deutschland. Ein Überblick*. Wiesbaden: Springer VS.
- Burgess, J. A., & Tawia, S. (1996). When did you first begin to feel it? - Locating the beginning of human consciousness. *Bioethics*, 3 - 26.
- Damasio, A., & Meyer, K. (2009). Consciousness: An Overview of the Phenomenon and Its Possible Neural Basis. In S. Laureys, & G. Tononi, *The Neurology of Consciousness. Cognitive Neuroscience and Neuropathology* (S. 3 - 14). London: Academic Press.
- Dawson, K., & Singer, P. (1988). IVF Technology and the Argument from Potential. *Philosophy and Public Affairs*, S. 87 - 104.
- De Grazia, D. (2009). Self-awareness in animals. *The Philosophy of Animal Mind*, S. 201 - 217. doi:10.1017/CBO9780511819001.012
- De Grazia, D. (2012). *Taking Animals Seriously. Mental Life and Moral Status*. Washington DC: Cambridge University Press.
- Derbyshire, S., & Bockman, J. (2020). Reconsidering fetal pain. *Journal of Medical Ethics*, 3 - 6.
- Dombrowski, D. A. (2006). Is the argument from marginal cases obtuse? *Journal of Applied Philosophy*, S. 223 - 232.
- Down-Syndrom Österreich*. (8. September 2021). Von <https://www.downsyndrom.at/ursachen-bedeutung-perspektiven/> abgerufen
- Faller, A., & Schünke, M. (2008). *Der Körper des Menschen. Einführung in Bau und Funktion*. Stuttgart: Georg Thieme Verlag.
- Fiala, C. (2012). Medikamentöser Schwangerschaftsabbruch. *Geburtshilfe und Frauenheilkunde*(72), S. 24 - 26.
- Fiala, C., & Scheiger, P. (9. Februar 2019). Stellungnahme zur Bürgerinitiative (54/BI)"Fairändern". *Schwangerschaftsabbruch in Österreich - Daten, Hintergründe und Motive*. (www.parlament.gv.at, Hrsg.) Wien.
- Francione, G. L. (1995). Abortion and Animal Rights. Are they Comparable Issues? In C. J. Adams, & J. Donovan, *Animals and Women. Feminist Theoretical Explorations* (S. 149 - 162). Duke University Press.

- Francione, G. L. (August 2003). Animal Rights Theory and Utilitarianism: Relative Normative Guidance. *Between the Species*, S. 1 - 30.
- Francione, G. L. (2008). *Animals as Persons - Essays on the Abolition of Animal Exploitation*. New York: Columbia University Press.
- Francione, G. L. (2010). Animal Welfare and the Moral Value of Nonhuman Animals. *Law, Culture and the Humanities*, S. 24 - 36. doi:10.1177/1743872109348989
- Francione, G. L., & Charlton, A. (2015). *Eat Like You Care: An Examination on the Morality of Eating Animals*. Exempla Press.
- Ganatra, B., Gerds, C., Rossier, C., Johnson, B. R., Tunçalp, Ö., Assifi, A., . . . Alkema, L. (27. September 2017). Global, regional, and subregional classification of abortions by safety, 2010–14: estimates from a Bayesian hierarchical model. (W. H. Organisation, Hrsg.) doi:doi.org/10.1016/S0140-6736(17)31794-4
- Gluckmann, P., & Hanson, M. (2011). *The Fetal Matrix. Evolution, Development and Disease*. Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9781139106955
- Graumann, S. (2010). Zulässigkeit später Schwangerschaftsabbrüche und Behandlungspflicht von zu früh und behindert geborenen Kindern - ein ethischer Widerspruch? *Ethik in der Medizin*, S. 123 - 134. doi:10.1007/s00481-010-0072-1
- Greasley, K. (2017). In defense of abortion rights. In K. Greasley, & C. Kaczor, *Abortion Rights: For and Against*. (S. 1 - 85). Cambridge University Press.
- Grimm, H., & Wild, M. (2016). *Tierethik zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.
- Henning, A. (2014). Moralpolitik und Religion: Die Abtreibungskontroversen in Polen, Italien und Spanien. In U. Busch, & D. Hahn, *Abtreibung. Diskurse und Tendenzen* (S. 83 - 102). transcript Verlag.
- Hoerster, N. (1995). Mißlungene Immunisierung der 'Heiligkeit des Lebens'. (F. Benseler, B. Blanck, R. Greshoff, & W. Loh, Hrsg.) *Ethik und Sozialwissenschaften. Streitforum für ERwägungskultur*, 2, S. 189 - 190.
- Hoerster, N. (Mai 1983). Moralbegründung ohne Metaphysik. *Erekenntnis*(19), S. 225 - 238. Abgerufen am 16. April 2021 von <https://www.jstor.org/stable/20010843>
- Hoerster, N. (1990). Kindstötung und das Lebensrecht von Personen. *Analyse und Kritik*, S. 226 - 244.

- Hoerster, N. (1991). Haben Föten ein Lebensinteresse? *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, S. 385 - 395.
- Hoerster, N. (1992). Ein Recht auf Ausbildung künftiger Wünsche? Zur Erwiderung von Leist, "Lebensganzes oder Lebenswunsch?". *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 78, S. 104 - 107. Abgerufen am April 2021
- Hoerster, N. (1993). Zur rechtsethischen Begründung des Lebensrechts. In E. Bernat, *Ethik und Recht an der Grenze zwischen Leben und Tod* (S. 61 - 70). Graz: Leykam Verlag.
- Hoerster, N. (1995). *Abtreibung im säkularen Staat*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- Hoerster, N. (2003). *Ethik und Interesse*. Philipp Reclam jun. GmbH & Co.: Stuttgart.
- Hoerster, N. (Juni 2003). Stufen vorgeburtlichen Lebensschutzes. *Zeitschrift für Rechtspolitik*, S. 218. Abgerufen am 12. April 2021
- Hoerster, N. (2006). Die Menschenwürde und das Recht auf Leben. In K. P. Liessmann, *Der Wert des Menschen* (S. 47 - 66). Wien: Paul Zsolnay Verlag.
- Hoerster, N. (2010). Was kann die Rechtswissenschaft? *Rechtstheorie*, S. 13 - 23.
- Hoerster, N. (2013). *Wie schutzwürdig ist der Embryo? Zu Abtreibung, PID und Embryonenforschung*. Göttingen: Hubert & Co.
- Hooker, B. (2014). Acts or rules? The fine-tuning of utilitarianism. In J. Perry, *God, the Good and Utilitarianism. Perspectives on Peter Singer* (S. 125 - 138). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hursthouse, R. (1991). Virtue Theory and Abortion. *Philosophy and Public Affairs*, S. 223 - 246.
- Johannes Paul II., P. (25. März 1995). Evangelium vitae. Abgerufen am 12. Juni 2021 von https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html
- Kaczor, C. (2017). Abortion as Human Rights Violation. In K. Greasley, & C. Kaczor, *Abortion Rights. For and Against* (S. 86 - 164). Oxford University Press.
- Kaminsky, C. (1998). *Embryonen, Ethik und Verantwortung. Eine kritische Analyse der Statusdiskussion als Problemlösungsansatz angewandter Ethik*. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Kao, G. (2005). Consistency in Ecofeminist Ethics. *International Journal of the Humanities*, S. 11 - 21.
- Kuhse, H. (2005). The Practical Ethics of Peter Singer. In P. Singer, *Unsanctifying Human Life* (S. 1- 14). Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Kuhse, H., & Singer, P. (1993). *Muß dieses Kind am Leben bleiben? Das Problem schwerstgeschädigter Neugeborener*. Erlangen: Harald Fischer Verlag.
- Kuhse, H., & Singer, P. (2002). Should All Seriously Disabled Infants Live? In P. Singer, *Unsanctifying Human Life* (S. 233 - 245). Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Kuhse, H., & Singer, P. (2006). Introduction. In H. Kuhse, & P. Singer, *Bioethics. An Anthology* (S. 1-7). Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Lagercrantz, H. (2014). The emergence of consciousness: Science and ethics. *Seminars in Fetal and Neonatal Medicine*, S. 300 - 305.
- Le Neindre, P., & al, e. (2017). *Animal consciousness*. EFSA supporting publication. doi:10.2903/sp.efsa.2017.EN-1196
- Lohner, A. (2002). Kein Lebensrecht für ungeborene Kinder? In W. Boloz, & G. Höver, *Utilitarismus in der Bioethik. Seine Voraussetzungen und Folgen am Beispiel der Anschauungen von Peter Singer* (S. 43 - 84). Münster: LIT Verlag.
- Marquis, D. (2006). Why Abortion is Immoral. In H. Kuhse, & P. Singer, *Bioethics. An Anthology* (S. 51 - 62). Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- McMahan, J. (2002). *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*. Oxford University Press.
- Mellor, D. J., Diesch, T. J., Gunn, A. J., & Bennet, L. (13. März 2005). The importance of awareness for understanding fetal pain. *Brain research reviews*, S. 455 - 471.
- Nogradi-Häcker, A. (1994). *Die Personwerdung des Menschen. Zur Ethik Peter Singers*. Hamburg: LIT Verlag.
- Norwitz, E. R., Schust, D., & Fisher, S. (2001). Implantation and the Survival of Early Pregnancy. *The New England Journal of Medicine*, S. 1400 - 1408.
- Palmer, C. (2010). *Animal Ethics in Context*. New York: Columbia University Press.

- Palmer, C. (2011). The Moral Relevance of the Distinction between Domesticated and Wild Animals. In T. L. Beauchamp, & R. Frey, *The Oxford Handbook on Animal Ethics* (S. 701 - 725). Oxford, New York: Oxford University Press.
- Pöltner, G. (2006). *Grundkurs Medizin-Ethik*. Wien: facultas.
- Purdy, L. (2006). Are Pregnant Women Fetal Containers? In H. Kuhse, & P. Singer, *Bioethics. An Anthology* (S. 65 - 75). Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Räsänen, J. (November 2017). Ectogenesis, abortion and a right to the death of the fetus. *bioethics*, S. 697- 702. doi:10.1111/bioe.12404
- Reuter, P. (2004). Springer Lexikon Medizin. Berlin, Heidelberg, New York: Springer Verlag.
- RIS. (2018). Strafflosigkeit des Schwangerschaftsabbruches. (R. d. Bundes, Hrsg.) Von <https://www.ris.bka.gv.at/eli/bgbl/1974/60/P97/NOR40173625?ResultFunctionToken=ea8b61fd-0e88-4542-8710-8e86758d0bec&Abfrage=Gesamtabfrage&SearchInAsylGH=&SearchInAvn=&SearchInAvsv=&SearchInBegut=&SearchInBgblAlt=&SearchInBgblAuth=&SearchInBgblPdf=&SearchI> abgerufen
- Sagan, A., & Singer, P. (April 2007). The moral status of stem cells. *Metaphilosophy*, S. 264 - 284. Abgerufen am März 2021
- Salaschek, S. (2018). *Die "Kind als Schaden" Rechtssprechung im Verhältnis zu den §§218ff StGB. Arzthaftungsansprüche der Eltern bei unterlassenen und misslungenen Schwangerschaftsabbrüchen und die Rolle des §218a StGB*. Berlin: Springer Verlag GmbH.
- Salkind, N. J. (2006). *Encyclopedia of Human Development*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications.
- Say, L., Chou, D., Gemmill, A., Tunçalp, Ö., Moller, A.-B., Daniels, J., . . . Alkema, L. (14. Mai 2014). Global causes of maternal death: a WHO systematic analysis. *Lancet Global Health*. doi:doi.org/10.1016/S2214-109X(14)70227-X
- Schaler, J. A. (2009). *Peter Singer Under Fire: The Moral Iconoclast Faces His Critics*. Chicago: Open Court.
- Schlegel, A. (2007). *Die Identität der Person. Eine Auseinandersetzung mit Peter Singer*. Freiburg: Academic Press Fribourg.

- Schwarz, S. D., & Latimer, K. (2012). *Understanding Abortion. From Mixed Feelings to Rational Thought*. Plymouth: Lexington Books.
- Sekulic, S., & al, e. (2016). Appearance of fetal pain could be associated with maturation of the mesodiencephalic structures. *Journal of Pain Research*, 1031- 1038.
- Singer, P. (1998). *Leben und Tod. Der Zusammenbruch der traditionellen Ethik*. Erlangen: Harald Fischer Verlag GmbH.
- Singer, P. (2002). All Animals are Equal. In P. Singer, *Unsanctifying Human Life* (S. 79 - 94). Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Singer, P. (2002). Is the Sanctity of Life Ethic Terminally Ill? In P. Singer, *Unsanctifying Human Life* (S. 246 - 261). Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Singer, P. (2002). Unsanctifying Human Life. In P. Singer, *Unsanctifying Human Life* (S. 215 -232). Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Singer, P. (Juli 2009). Speciesism and moral status. *Metaphilosophy*, S. 567 - 581. Abgerufen am März 2021
- Singer, P. (2013). Leben nehmen: der Embryo und der Fötus. In P. Singer, *Praktische Ethik* (S. 224 - 279). Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH&Co.
- Singer, P. (2013). *Praktische Ethik*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH&Co.
- Singer, P. (2017). *Ethics in the Real World. 82 Brief Essays on Things That Matter*. Oxford: Princeton University Press.
- Singer, P. (2017). The Real Abortion Tragedy. In P. Singer, *Ethics in The Real World. 82 Brief Essays on Things That Matter* (S. 73 - 76). Princeton: Princeton University Press.
- Singh, S., & Maddow-Zimet, I. (19. August 2015). Facility-based treatment for medical complications resulting from unsafe pregnancy termination in the developing world, 2012: a review of evidence from 26 countries. doi:DOI: 10.1111/1471-0528.13552.
- Sneddon, L. U. (2009). Pain Perception in Fish: Indicators and Endpoints. *ILAR journal*, S. 338 - 342.
- Sneddon, L. U., Elwood, R. W., Adamo, S. A., & Leach, M. C. (2014). Defining and assessing animal pain. *Animal Behaviour*, S. 201 - 212.
- Spaemann, R. (2019). *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand'*. Stuttgart: Klett-Cotta.

- Tanner, J. (2006). Marginal humans, the argument from kinds and the similarity argument. *Facta universitatis. Series: Philosophy, Sociology and Psychology*, S. 47 - 63.
- Tewes, C. (2008). Bewusstsein. In P. Prechtel, & F.-P. Burkard, *Metzler Lexikon Philosophie* (S. 76-77). Stuttgart: J.B. Metzler.
- Thomson, J. J. (1973). Rights and Deaths. *Philosophy and Public Affairs*, S. 146 - 159.
- Thomson, J. J. (1990). *The Realm of Rights*. Cambridge: Harvard University Press.
- Thomson, J. J. (1991). Self-Defense. *Philosophy and Public Affairs*, S. 283 - 309.
- Thomson, J. J. (1994). Goodness and Utilitarianism. *The American Philosophical Association*, S. 7 - 21.
- Thomson, J. J. (1995). Abortion. *Boston Review*, S. 11 - 15.
- Thomson, J. J. (2006). A Defense of Abortion. In H. Kuhse, & P. Singer, *Bioethics. An Anthology* (S. 40 - 50). Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Tooley, M., Wolf-Devine, C., Devine, P., & Jaggard, A. (2009). *Abortion: Three perspectives*. New York: Oxford University Press.
- Tschentscher, A. (17. April 2021). *servat*. Von <https://www.servat.unibe.ch/dfr/bv039001.html#Rn027> abgerufen
- United Nations, D. o. (2014). Abortion Policies and Reproductive Health around the World.
- Verfassungsgerichtshof. (17. April 2021). *Rechtsinformationssystem des Bundes*. Von https://www.ris.bka.gv.at/VfghEntscheidung.wxe?Abfrage=Vfgh&Dokumentnummer=JFT_19741011_74G00008_00&IncludeSelf=False abgerufen
- Warburton, N. (2011). The Runaway Trolley and the Unwanted Violinist. In N. Warburton, *A Little History of Philosophy* (S. 222 - 227). New Haven, London: Yale University Press.
- Warren, M. A. (2009). Abortion. In H. Kuhes, & P. Singer, *A Companion to Bioethics* (S. 140 - 148). Chicester: Blackwell Publishing Ltd.
- WHO. (25. September 2020). *World Health Organisation*. Von WHO: <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/preventing-unsafe-abortion> abgerufen
- Wolf, J.-C. (1990). Singer über Rechte, Recht auf Leben und Euthanasie. *Analyse und Kritik*, S. 219 - 225.